






中华神秘文化书系

神秘的





神秘的节俗

张君 著





神秘文化

是一座变幻奇特的“库府”

治学者从中窥见智慧的闪光；

执事者从中总结御政的权谋；

生意人从中获取滚滚的财源；

迷信者从中祈求缚身的绳索

广西人民出版社

神秘的节俗

——传统节日礼俗、禁忌研究

张 君 著

广西人民出版社

《中华神秘文化书系·序言》

中华文化，不仅以其悠久、丰富称著于世，还因其浓郁的神秘性为中外瞩目。所谓神秘，内涵了神奇、隐秘之意。一切有神秘色彩的文化，都可以称之为神秘文化。举凡三皇五帝、后妃妻妾、太监外戚、术士巫师、隐者仙人、善男信女、门帮会派、三教九流、三坟五典、秘籍禁书、异端邪说、阴阳五行、天人感应、奇门遁甲、谶纬禁忌、怪习陋俗、相面测字、炼丹养生、占星堪舆、武术气功皆可包容之。

任何文化因其特质，都处于一定的坐标。中华神秘文化是中华文化的重要组成部分：相对于那种以儒学为核心的雅文化，它可以称之为俗文化；相对于科举之类的官场文化，它可以称之为大众文化；相对于那些历代当权者倡导的主流文化，它可以称之为潜流文化；相对于与大工业联系的现代文化，它可以称之为传统文化；相对于欧风美雨的西方文化，它可以称之为本土文化。

在文化的殿堂中，没有哪一种文化能像神秘文化那样引人入胜，勾人魂魄，诱人探寻，令人惊叹！梁武帝《游仙诗》云："水华究灵奥，阳精测神秘"。怎样"究"？怎样"测"？古今煞了多少文人墨客：有人从小以身许之，如《晋书·陈训传》记载(训)"少好秘学，天文、算历、阴阳、占候无不毕综。"有人成为通家硕儒，如唐韩愈《昌黎集》卷36《毛颖传》记"颖为人强记而便敏，自结蝇之代，以及秦事，无不纂录。阴阳、卜筮、占相、医方、族氏、山经、地志、字书、图画、九流百家、天

人之书，及至浮图、老子、外国之说，皆所详悉。”

神秘文化是一座变幻奇特的库府，治学者从中窥见到智慧的闪光；执事者从中总结到御政的权谋；生意人从中获取到滚滚的财源；迷信者从中祈求到缚身的绳索。综观当代世风，中外忙碌于神秘文化者大有人也，不乏有益的成果。遗憾而可恨的是，喧闹声中混进了一些市井无赖之徒，他们不学无术，却编写了五花八门的油印小册子，宣传迷信，混淆视听，毒害民众，一饱私囊。小人作祟，君子焉处？一些饱学之士视神秘文化为“非学术”“贱文化”，甚至认为“狗肉不能上正席”，怕影响自己清高的声誉。任小人喧嚣尘上，君子我巍然不动。于是乎，神秘文化变得更玄乎了，更灰暗了，更不可理喻了，甚至日益堕入泥潭。

有鉴于此，我们开始了神秘文化的研究工作。

神秘的色彩最怕事实冲涤，迷信的积垢需要科学清扫。思想的雾霭不能靠利斧驱散，历史的现象需要从历史角度解释。呈现在我们面前的神秘文化，是光怪陆离的复杂共同体，是精华与糟粕交融的意识形态。它有根深蒂固的传统，有无孔不入的市场，有衰荣再生的能力。新中国建立以来，神秘文化一度受到荡涤，但它由地上转入地下，由泛滥暂处休歇。一旦开放的历史大潮奔腾向前，这股潜流就与海外及港台的民俗风气相呼应，乘机涌出，四处流布，传统的水质调入了现代的色彩，清浊难分。如果不考镜源流，不明辨是非，不正确引导群众，陈旧的风气和封建的习俗将重新在民间恢复，我们经过四十多年建立起来的社会主义民俗将被潜移默化、取而代之，这是相当危险的。为了配合社会主义精神文明建设，配合扫除六害，应当积极行动起来，研究神秘文化，特别是高等学校的社会科学工

作者。学术应当为四个现代化服务，为改革开放服务，为社会民众服务，研究神秘文化是我们责无旁贷的义务。何况，神秘文化本身就是一种文化现象，高校的学者不研究，谁来研究？

近几年来，我们一直在着手研究“神秘文化与当代中国”、“神秘文化与东方文明”这两大课题。适逢广西人民出版社欧薇薇同志约我们撰写《神秘的八卦——〈周易〉研究纵横观》一书，此书出版后，社会反响很好，许多学者和工农群众来信给予好评和鼓励，希望能多出这样一些有学术性、科学性、可读性的书籍。为了不负众望，我们决定出版这套丛书。

这套丛书由王玉德任主编，姚伟钧任副主编。丛书得到了广西人民出版社的大力支持，特别是得到了文史编辑室主任欧薇薇的具体帮助和组织。在这套丛书中，我们将运用辩证唯物主义和历史唯物主义的观点，采取实事求是的科学态度和严谨扎实的学术方法，配合精神文明建设，结合社会现实，发掘历史文献，认真研究神秘文化中的每一个问题，该批判的就批判，该继承的就继承。让渣滓永远沉淀，让腐朽化为神奇，让学术清浊分明，让中华文化大放异彩！

古云：千里之行，始于足下。在这套丛书问世之际，我们深感这只是我们研究神秘文化的一个开端，筚路蓝缕，任重道远。由于此项研究实属草创，加上我们水平有限，丛书中难免出现一些失误之处，祈望天下同仁、朋友理解我们，帮助我们，和我们一起为弘扬中华文化而共同努力！

王玉德

1990年10月于华中师大历史文献研究所

《中华神秘文化书系》首批书目

神秘的八卦——《周易》研究纵横观
神秘的风水——传统相地术研究
神秘的占梦——梦文化散论
神秘的测字——滑入歧途的文字学
神秘的星象——冥冥天机的千古追求
神奇的武术——古代体育学觅踪

第二批书目

神秘的择吉——传统求吉心理及习俗研究
诡秘的权谋——传统权谋学评析
神秘的相术——中国古代体相法研究与批判
神秘的摄心术——催魂大法与心理控制研究
神秘的幻术——降神附体风俗探究
神秘文化典籍大观

第三批书目

神秘的节俗——传统节日礼俗、禁忌研究
神秘的八字——揭示人生运动轨迹的尝试
神秘的占候——古代物候学研究
神秘的五行——阴阳五行学研究
神秘的术数——中国算命术研究与批判
神秘的符箓咒语——民间自疗法研究

序

中国年节是中国古代神秘文化的一个重要分支。与日常生活相比，年节期间的神秘文化气氛更加浓厚、神秘事象也更加繁富多样，像占卜、祭神、拜祖、求仙、驱鬼、择吉、服药、祓禊、禁忌、释道法事等神秘文化活动，在年节期间便得到了远较日常更充分的展示。从正月初一的出天行、爆竹驱鬼、贴门神、饮屠苏酒，到元宵节的迎紫姑、卜岁占年，二月二的迎龙神，三月三的祓禊沐浴、庆王母圣诞，端午的吊祭屈原、饮朱砂雄黄酒，七夕的乞巧、弄化生，中元节的水陆道场、施舍饿鬼，中秋的拜月占年，重阳的饮菊酒、求长寿、祭北极真君，十月朔的收鬼兵、送神灵，腊月二十四五过小年、送灶神，这种种礼俗、禁忌活动构成了一幅幅中国传统神秘文化的生动图景。可以说，正是各种神秘文化因素的积淀与渗入，才使得中国传统年节如此绚丽多彩、撩人兴味。

与神秘文化系统的其它分支一样，中国年节之所以具有神秘的性质与色彩，一方面是因为它的原生性解释演绎系统源于古老的东方神秘主义文化，另一方面是因为它的原生性解释演绎系统随着时间的推移逐渐消亡了，留下了许多徒具空壳的操作行为、仪式和禁忌，我们对之难以解释，于是认为它很神秘。上述两个方面可以概括为：神秘文化现象本来就与神秘主义有关，它本来与神秘主义无关的部分因解释上的困惑也被视为神秘。因此，我们研究包括年节文化在内的中国古代神秘文化，也须在两个向度上努力：一、揭示其建立在神秘主义基础上的解释演绎系统；二、重构其消亡了的那部分解释演绎系统，还神秘文化的

本来面目。当然，这两个向度的努力均应建立在全面认识研究对象的基础上。

我们认识年节文化，关键是要抓住十几个传统性的大节日。虽然我国全国性的小节日、各种岁时节令活动以及地区性、民族性的节日多达几百个，但这些节日基本上都是从十几个古代大年节发展、变化而来的，是古代大年节的地区性、民族性变种和类型。进入现代，我国还吸收或产生了十个左右的外来或本土的新节日，它们之所以能为社会和民众接受、认同，关键也在于它们的结构、形式与基本内涵，均可在古代节日中找到原型或同类的模式，譬如现代妇女节与七夕、中秋，劳动节与伏，元旦与冬至，便均存在着同类置代的关系，而现代流行的春、秋歌咏会和郊游，虽然不能算作节日，但无疑也是从古代春社与秋社、三月三踏青与九月九辞青中脱胎、变异出来的。而且，在我国为数甚多的古今节日中，最具有民族特色，最能牵动中国人的情感，最能反映中华民族传统的价值观念、民俗心理和文化精神的，也主要就是十几个古代大节日。

但是，我们并不拟像一本流水帐那样点滴不漏、恪守时序和朝代地介绍这十几个古代大节日的流变情况——虽然目前像这种类型的书也极为少见。本书的研究角度和任务是：一、探索中国古代年节形成、发展、变异的规律与结构上的特点。二、探索每一个古代大节日是怎样从一般的岁时活动、祭祀日、农事庆典和神话传说，聚合、转型、升华成节日的。三、探索每一个古代大节日的深层结构与习俗因子的原型。四、探索每一个古代大节日基本成型后所发生的演化与变异。我们试图通过上述四个方面的探索，揭开中国年节文化的神秘面纱，使人们对之有一个较为全面、较具深度和历史感的把握与认识。

目　录

一、导论：中国古代年节的构成与演变

与世界各民族文化相比较，中国文化最突出的两个特点是源远流长和博大精深。外部世界认识中国文化的这两个特点，主要就是通过年节文化。中国传统年节，一部分在先秦时期即已形成，一部分滥觞于先秦时期，形成于秦汉及其以降，一部分在历史上消失了，或迁置到其它节日中成为某种有机构成因子，一部分则几经嬗变，一直传延至今。传延至今的古代年节具有这样四个特点：一、数量多，几乎每个月份都至少有一个节日；二、节日形式成熟，构造复杂，单纯性质的节日较少，综合性质的节日却较多，每个节日都有一套相应的节日传说、节日饮食、节日娱乐、节日礼仪、节日禁忌，构成了一个个繁复的节日习俗系统；三、在每个节日中都可找到一些最为古老的文化遗存因子；四、作为大文化系统的一个支系统，中国传统年节较之其它支系统，更集中、更强烈地反映出民族文化的内容与色彩。中国传统年节的这四个特点，一方面证明了它的载体文化是高度发达而成熟的，另一方面证明了它自身也是高度发达而成熟的。因为年节文化的发达、成熟，与它的载体文化，与它自身的数量、内涵、繁复程度，均是成正比例的。

最近几年，从官方到民间，从国内到海外，都非常重视对中国传统年节习俗的挖掘、弘扬与研究，各地的民俗庙会陆续恢复起来，各种民间艺术节也相继揭幕，这些民俗活动所展示

的中心内容，就是传统的年节文化。传统年节文化热日渐升温的原因，不外乎如下三点：一、藉传统年节文化的挖掘、展示，弘扬整个中华民族文化；二、意识到年节对日常生活具有独特的、不可置代的调适功能，挖掘传统年节文化与习俗，既可丰富民众的年节活动内容与娱乐项目，又有利于社会的安定；三、年节文化与习俗，浓缩而强烈地展示了民族文化风情，因而以年节为窗口来认识和研究中国文化。作为民俗学的研究者，对这种日渐升温的中国传统年节文化热，自然是感到既欣慰又兴奋。但我们认为，要真正认识中国传统的年节文化，不能停留在搜集、整理、陈列、展示等初级、表层的研究状态上，而必须进行深层次的研究，对传统年节的起源、形成、结构、主题、习俗因子及演变规律等问题，均有一个较深入的了解。

分析古代年节的起源和构成，实质上是对之进行结构分析。而进行结构分析的首要条件，就是找到最小的结构单位——因子。古代年节赖以产生的因子，我们称之为原型因子。古代年节产生后的有机构成因子，我们称之为结构因子。古代早期型年节的结构因子均脱胎于原型因子。古代年节的形成方式，就是原型因子按一定编码规则聚合、升华、结构起来的方式。古代年节的内容特征，归根结底，也是一个结构问题，即什么内容或因子在结构中被强化了的问题。

1、神秘而古老的原型因子——年节的来源

中国古代年节来源于不同种类的原型因子，这些原型因子是：古老的岁时活动、祭礼、时令、巫社集会、神秘传说、节气和具有特殊意味的干支日。

（1）原型之一——岁时活动

岁时活动是随季节、时间推移和物候的转换而展开的活动事象。原始的岁时活动，只有大致时间，而无确定日期。进入殷、周时代，有一部分岁时活动开始固定在相应的干支日或节气上，另外还有一部分，则通过卜筮来择定日期。上古岁时活动可分为这么几类：岁时祭祀、岁时歌舞、岁时农事、岁时庆典、岁时禁忌和岁时饮食。这些岁时活动多数是从远古传流下来的，经过漫长的传流、演变过程，到上古时期它们已具有极其丰富的内涵、繁复的程式和较为固定的活动时间，有些已形成为雏型的节日，有些则成为后世节日的重要构成因子。如《夏小正》记："初岁祭耒"。这是夏代在春耕前祭祀农具之神的活动，它的性质与传流于原苏联伏尔加河流域的"犁节"或"祈犁节"相同，我国现代纳西族传统的正月"农具会"便是夏代"祭耒"活动的遗存。此项岁时活动在周代发展为立春日举行的"春籍"礼和春祈礼，它由祭农神、祈谷、王公贵族与里社庶民分别聚饮酒等因子所构成，事实上已成为一个雏型的节日。我国传统的大年——春节（元旦），即是从这个雏型节日发展而来的。

（2）原型之二——祭礼

祭礼，与岁时祭祀不同，祭礼是由官方厘定的岁时祭祀礼仪，岁时祭祀则是民间自发产生的、世世代代传承下来的祭祀习俗。前者来源于后者，是对后者进行加工、整理、升华的产物。如《吕氏春秋·仲春纪》曰："择元日，命人社"，"是月也，玄鸟至，至之日，以太牢祀于高禖。天子亲往，后妃率九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前。"这是官方厘定的祀社与高禖的礼仪，它源于远古传流下来的春社习俗。在远古时期，春社是祭祀大地母神、生殖婚姻女神的节庆，也是

不同氏族的男女聚会纵欲的日子。这种原始的节庆和男女聚欢的习俗，在先秦时期仍盛行于民间，并为统治阶层所认可，《周礼·地官·媒氏》云："中春之月，令会男女。于是时也，奔者不禁。"当时列国男女仲春聚会的场合皆为社宫和高禖庙的所在地，《墨子·明鬼》曰："燕之有祖，当齐之社稷，宋之有桑林，楚之有云梦也，此男女之所属而观也。"《老子》曰："众人熙熙，如享太牢，如登春台"。太牢是祭献高禖的三牲，春台即阳台、阳云之台、云梦之观。通过上引两条记载可以看出，当时仲春男女大会的规模非常之大，气氛也非常之热烈，是讴歌生育、放纵情欲的一个岁时盛会。对于这种民间盛会，国家仅派媒官提前去颁布大会日期，贵族，尤其是像王、公一类的高级贵族，一般是不亲身介入或涉足观看这种民间的男女盛会的，否则，便被视为非礼，受到讥讽。这样，我们看到上古仲春之月，同是祭社和高禖，便存在着两种活动方式，贵族是按祭礼来进行，庶民则是按传统的岁时祭祀习俗来展开的。官方的岁时祭礼，在后世也有一部分又还原为民俗，并转化成节日。如《吕氏春秋·季冬纪》："命有司大傩，旁磔，出土牛，以送寒气。征鸟厉疾，乃毕行山川之祀，及帝之大臣、天地之神祇。"这些由官方厘定的祭礼与除疫活动，便构成了秦汉腊祭节日的重要传承内容。不过，比较而论，民间热衷的岁时祭祀比官方厘定的祭礼的影响与传承力量要大得多，如秦国在雍地立四畤祭天帝，但"其光景动人民唯陈宝"[1]。陈宝是秦民俗祀的雉神，每年正月秦

---

[1] 《史记·封禅书》。

民均要欢庆“陈宝节”。[1] 而且如前面提到的，官定祭礼演变为节日的程序，一般是先转化为岁时祭祀习俗，经过一段时间的民间传承后，才再转化为节日的。

（3）原型之三——时令

时令是统治阶层对岁时活动所作的内容与时间上的规定。时令，又称时则、时政、时训、月令，在上古时期一般是按月来颁发的。《夏小正》是我国最古老的一部时令书。《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二纪》则是产生于战国末世至秦汉时期的时令书。时令书中规定的内容多是在民间传承已久、相沿成俗的岁时活动。时令书的作用主要有两点：1、根据天象、物候变化，使传统的岁时活动按确定日期或月份来进行；2. 使不同地区按统一的时间、统一的内容来展开岁时活动。在民俗调查中，我们可以发现这样一种现象，同一个少数民族因居住于不同地区，而在不同时间庆祝同一个节日，同样的现象在远古或上古的华夏族地区无疑也存在过，但因为有时令书作统一的规定和调整，这样的现象便在华夏地区基本上消失了。时令书为民间的岁时活动规定统一而明确的时间，客观上促进了岁时活动向节日的转化。另外，将民间丰富多彩的岁时活动与时令书中记载的内容相比，前者虽在总量上远远超过了后者，但后者反映的却是前者最主要的一部分活动内容，通过统治阶层的提倡与强制性的推行，这一部分岁时活动便得到了强化。我们注意到这样一

---

① 《夏小正》记：正月“雉震呴”。《传》曰：“震也者，鸣也。呴也者，鼓其翼也。正月必雷，雷不必闻，惟雉为必闻。何以谓之？雷则雉震呴，相识以雷。”《史记·封禅书》曰：陈宝神来“其声殷云，野鸡夜雊。以一牢祠，命曰陈宝。”《集解》引臣瓒曰：“陈仓县有宝夫人祠，或一岁二岁与叶君合。叶君神来时，天为之殷殷雷鸣，雉为之雊也。”可证秦国的陈宝节时间在正月。

个事实：见载于时令书中的岁时活动，几乎绝大多数都成为后世传统年节的重要构成因子。例如《夏小正》记正月“囿有见韭”。《礼记·王制》曰：“庶人春荐韭”。晋周处《风土记》云：“元日造五辛盘。正月元日，五薰炼形。”“五辛”中便有韭菜。可见，至迟是在晋代，“荐韭”便以变型的方式融入到元旦节的饮食习俗中去了。

（4）原型之四——巫社

巫社是由官方或民间的巫觋群体掌握、主持的祭祀性活动（和祠所）。如《周礼·春官》“女巫掌岁时祓除衅浴”。《史记·封禅书》记：

> （汉高祖四年）天下已定，诏御史，令丰谨治枌榆社，常以四时春以羊彘祠之。令祝官立蚩尤之祠于长安。长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族纍之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天：皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋，而南山巫祠南山中。

以上所引皆为隶属于官方的巫社。这种性质的巫社，也可称为“公社”。上古时期各地还散布着不少民间巫社。如《史记·封禅书》记：越人勇之言：“越人俗鬼，而其祠皆见鬼，数有效。”《滑稽列传》记魏文侯时，邺巫每岁为河伯娶妇。王逸《楚辞·九歌章句》云：“昔楚国南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好祠。其祠，必作歌乐鼓舞以乐诸神。”《风俗通》卷九记：“会稽俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭。巫祝赋敛受谢，民畏其口，惧

被祟，不敢拒逆，是以财尽于鬼神，产匮于祭祀。”由此可见，民间巫觋的权势与影响并不亚于官巫，甚至还有过之。不论是官方巫社，还是民间巫社，均有一部分转化为民间岁时活动或节日的构成内容，或直接转型为节日。如周王室女巫的岁时祓除衅浴巫社，在春秋时期即发展为郑国的三月上巳节，到秦汉时期更发展成为一个全国性的大节日。张衡《南都赋》云：“暮春之禊，元巳之辰，……男女姣服，骆驿缤纷。”司马彪《后汉书·礼仪志》曰：“三月上巳，官民并禊饮于东流水上”。又如，荆巫祠“施糜”，据司马贞《索隐》引郑玄说，施糜是“主施糜粥之神。”早在先秦时期祭施糜巫社便转化成了一个传流于楚地的祭祀性节日，《风俗通》卷八记：“楚俗常以十二月祭饮食也。”在西汉时期，楚地的十二月祭饮食神习俗，渐与腊八节的祭灶（先炊神）习俗相耦合。汉世以下，楚国的这个地区性节日就完全消亡了。

（5）原型之五、之六——神话、传说

神话、传说是民俗的两项重要的传承内容，当神话、传说与某种岁时祭祀、娱乐活动或饮食习俗形成有机联系时，便出现了产生新节日的契机。在我国古代年节中，最典型的一个源于神话、传说的节日是“七夕”。从历史典籍中，我们可以清楚地看到，牛郎织女的神话、传说产生在前，七夕节的产生则在后。《诗·小雅·大东》对织女星进行了拟人化的描写。《周南·汉广》则将“织女”说成是“汉人游女”，对之寄于了无限的情思，可见在西周时已出现了与织女星神有关的神话——这个神话早已失传了，但根据后世的七夕风俗，我们了解到它的内容是，织女每年一度降莅下界，沐浴于汉川之中。至迟是在战国后期又出现了牛郎织女的爱情传说。成编于汉初的《淮南子·

万毕术》云："乌鹊填河而渡织女。"记载文字虽简略，但却隐涵着牛郎织女七夕相会的全部爱情传说。随着牛郎织女神话、传说的传播，一个以七夕为节期，以织女为祈祭对象的节日便产生了。明罗颀《物原》说楚怀王初置七夕，学者多不置信，其实，从织女沐浴于汉川的神话来看，七夕节产生于楚国的可能性最大。晋葛洪《西京杂记》卷三云：西汉宫人"至七月七日，临百子池，作于阗乐。乐毕，以五色缕相羁，谓为相连爱。"这是有关七夕节习俗的最早的记载。这段记载反映出，早期型的七夕节是以模拟织女降莅水滨和祈求爱情为两大构成因子，而这两项因子便皆源于牛郎织女的神话、传说。

（6）原型之七、之八——干支日、节气

以干支记日和将一年划分为二十四节气，分别开始于殷代和周代。周、秦至汉代，以十天干、十二地支，分别与十日、十二辰、十二月、十二月神、十二生肖、十二兽相配，并以阴阳五行为这种繁复配合的框架，这就赋于十天干、十二地支以超出了日期之外的多种神秘意义。我国周、秦、两汉时期的华夏族及汉族的一些节日，乃至现代一些少数民族的年节，便多以具有特殊意味的干支日作为节期。如汉以火德王，火衰于戌，故汉代择十二月的戌日为腊祭之日。而火德盛于午，故汉代又以午日为祭祖（行神）的日期。又如《吕氏春秋·孟春纪》载："天子乃以元日祈谷于上帝。乃择元辰，天子亲载耒耜，……躬耕帝籍田。"元日与元辰，分别是吉利的天干日与地支日，因为祈谷的对象为上帝，故用天干日，籍田祈祷的对象为社神，便用地支日。至于什么日子吉利，什么日子不吉利，则由卜、筮或堪舆来决定了。这说明以某些干支日为节期，并不是这些日子本身有什么神秘性和特殊性，而是被人为地赋予了某种特殊

的意味。在我国古代影响较大的一个干支节日是三月上巳，巳为地支日，与它对应的生肖、神兽为蛇，而蛇在我国上古文化象征系统与神秘观念中，一直是象征着生殖和生命的动物。郑国以三月上旬的巳日为其祭高禖、大会男女的节日之期，有可能采取的就是巳属蛇这一意义。但据东汉郑玄的解释，上巳与登假（遐）可相转训，则上巳又有死亡、升天之意。现代已故学者孙作云先生又认为上巳与尚子以音近相通，三月上巳节的意义就是祈子。孙氏的说法与巳属蛇、象征生殖的说法，事实上也是可以统一的。上述说法在三月上巳（三月三）的节日习俗中均能找到依据。但这些意义也都不是三月上巳日本身固有的，而是人们用象征、谐音、隐语等方式转注进去的。

选择节气作为节日之期的情况，与干支日的情况相仿。二十四节气，是周人按农事需要对一年十二个月所作的进一步的分节。二十四节气中重要的节气有八个，分别是立春、立夏、立秋、立冬、春分、秋分、夏至、冬至。早在周代就有一套迎祭四立、二分、二至的礼仪与歌舞。如《周礼·春官·大司乐》记："凡乐，……冬日至，于地上之圜丘奏之，若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣。凡乐，……夏日至，于泽中之方丘奏之，若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣。"《道典·礼四》记："周制，秋分日享寿星于南郊。"又《礼记·月令》载："立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎春于东郊。""立夏之日，……以迎夏于南郊。""立秋之日，……以迎秋于西郊。""立冬之日，……以迎冬于北郊。"在周、秦、两汉最受重视的节气是冬至，如《礼记·郊特牲》曰："郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。"郊祭是最高的祭礼，它的祭祀对象为天帝和日、月，以这套祭礼迎接冬至的到来，可见冬至是一个非常特殊而

重要的日期。冬至受到特别重视的原因在于，这一天太阳抵达南回归线，白昼最短，夜晚最长。冬至过后，白昼一天比一天长。因此，自古即将冬至视为节气的起点、一年的开端和生命萌发、阳气回升的讯期，如《淮南子·时则》记云："冬至日，天子率三公九卿迎岁。"在二十四个节气中，真正因其在历法上占据了特殊位置而直接变为节日的便只有冬至。[①] 再严格一点说，冬至变为节日，并不完全因为它是一个重要的节气，而是因为它被作为一年之始，是新旧交替的一天，正如魏晋以正月元旦为大年一样。唐代以冬至前一日为除夕，宋代冬至日朝廷大朝会，如元旦之仪，便均表明冬至曾被当作元旦。

历史地看，某些被赋于了特殊意味的干支日和二十四节气，确实为我国上古的一些岁时活动向节日转化提供了条件，因为岁时活动一般没有特定、具体的日期，而节日的一项重要构成因素就是有特定的日期，当上古的某些岁时活动向节日转型的时候，便借用某些大致相应的干支日——如三月上巳、腊月戌日和节气——如立春、白露。从这个意义上，我们说某些干支日和节气，也是构成节日的原始因子。随着这些节日的发展，以干支日或节气为节期，在后世又陆续变为以数字计日的节期了，如三月三、腊八、正月十五、八月十五。

除某些干支日和节气外，三、五、七、九、十九、二十九等数字日，在先秦及其以下也逐渐被赋予了特定的意味，并约定俗成地产生了一些相应的活动内容。后世有些节日即源于这些活动。这里，我们着重谈谈初七与下九两日。宋佚名氏《采

---

① 清明是通过置代寒食和三月三才在宋代成为大节日的，在此之前它只是一个单纯的农事节气。

兰杂志》曰："古人以二十九日为上九，初九日为中九，十九日为下九。"下九日与每月的初七日，均为民间妇女的饮酒、游戏之日，乐府诗《孔雀东南飞》云："初七及下九，嬉戏莫相忘。"其中，下九日女子齐聚饮酒，作藏钩诸戏，以候月明，俗称之为"阳会"。女子初七、下九嬉戏、庆乐之俗，在后世有多种变型遗存。如七夕节节期的确定就可能与初七日习俗有关。近世长江流域的农村中还传承着二月初七"凑巧饭"一俗，其活动内容是，十三、四岁的少女在这一天挨户讨集五谷杂粮，置入大锅中熬成粥，然后将此粥分送各家，谓之送"巧饭"。此俗显然源于古代初七女子嬉戏之俗。下九"阳会"习俗在后世主要演变为"观音会"。据潘荣陛《帝京岁时纪胜》载，清代二月十九日、六月十九日、九月十九日，京都正阳门月城内观音庙及其它尼庵，均要举办"观音会"。受汉文化影响，云南蒙古族在二月十九日也要隆重地举办"观音庙会"。据清窦光鼐、朱筠《日下旧闻考》记述，清代在正月十九日还要齐集白云观过"燕九节"（又记作"筵九节"），相传是为了企冀一遇邱处机真人。但实际上这个节日也是古代下九"阳会"变型幅度较大的一种遗存。

2. 神道与人道并重——年节的内容特征

中国古代年节主要存在着五个方面的内容特征：

（1）敬神、畏鬼、辟邪

中国古代年节与世界其他民族的古代年节之间存在着的一个显著差别，就是突出了敬神、畏鬼、辟邪方面的内容。

中国在殷代敬神畏鬼之风最盛，周代此风稍杀，但敬事鬼神仍为国家要务，所谓"国之大事，在祀与戎"。祀是祭祀，戎

是战争。周代从王室到侯国均藏有厘定周密的祭典。当时祭分内外，宫庙之祭称为内祭，郊兆之祭称为外祭。祭祀的名目有禘、郊、祖、宗、报。按祭祀的对象与祭祀规模，又分为大、中、小三等之祀。周代在秦、楚、陈、宋、燕、齐、巴、蜀、吴、越等方国或地区，保留着从原始时代传流下来的尚巫畏鬼之风，这被人畏惧的鬼中，有因疾病暴死的人，有战争中的牺牲者，但更多的是由山妖、树怪、水中精灵及藏匿在厕所、房屋、谷仓中的怪物转化成的鬼。对于这些鬼，当时人所采取的办法，一是软弱地祈禳，二是借助于法力更高的神灵加以压制，三是用巫术的方法加以辟除驱赶，从这第三种办法演生出了大量的辟邪习俗。《淮南子·人间》曰："荆人畏鬼"。高诱注："好事鬼也。"《汉书·地理志下》说：楚地"信巫鬼，重淫祀"。这些零星的记载，赅括了极为丰富多样的民俗内容，对于以上列举的楚国以外的方国、地区也非常合适。

周代是中国文化的成型期与整合期，也是中国古代年节的早期发展阶段，因而，敬神、尚巫、畏鬼的文化氛围与风尚，不仅在中国封建社会得以长期遗存，而且从一开始便影响到古代年节的构成。其影响之一是，中国大多数古代节日，如正月十五、二月二、寒食、端午、七夕、中秋、十月朔、冬至、腊八，最初均为祭祀性节日。影响之二是，在古代年节中保留、渗入、积淀了大量的周代敬神、畏鬼、辟邪的习俗因子，如南朝梁时荆楚地区仅在元旦这一天，就要进行一系列与畏鬼、辟邪有关的活动。据《荆楚岁时记》载，元旦之日要"先于庭前爆竹，以辟山臊恶鬼。帖画鸡，或斲镂五采及土鸡于户上。造桃板著户，谓之仙木。绘二神贴户左右，左神荼，右郁垒，俗谓之门神。"然后长幼进服敷于散（又名"辟恶散"）、却鬼丸，接之又向藏于

粪堆中的如愿女乞愿，如愿女的原型之一即是上古楚国民间传说的粪中精灵。除元旦之外，南朝荆楚地区在整个正月间，还安排了不少祭神、禳鬼、辟邪的活动事项，如正月十五祠门户、祭蚕神、迎紫姑（原型之一为厕神），“正月未日夜，芦苣火照井厕中，“以惊却百鬼，晦日送穷鬼。”另外，整个正月间，如闻姑获鸟（鬼鸟）夜翔，“家家槌床打户、捩狗耳、灭灯烛以禳之。”

由于敬神、畏鬼、辟邪活动成为年节传承的重要内容，所以很多反映上古神话、迷信、禁忌的习俗因子，在日常生活与文化的其他组成部分中久已不存，但却以传统年节为载体，一直传承至今，使年节期间成为古老风俗的展览会。

（2）祈求风调雨顺、五谷丰登

中国是个农业古国，农业人口在总人口中占有极大的比例，年成的丰欠，自古以来即是社会各阶层最为关注的一件事情。统治阶层清醒地认识到，民以食为天，农为立国之本。因而，史官观象制历、厘定二十四节气，主要就是为了向农民准确地授时，使农民随着季节、时序的转换与展开，适时地安排各项相应的生产活动。夏、商、周三代举行的春、秋二祀或四时常祀，都是为农业的祭祀。春祈（春籍），是春耕前祈年求谷的祭祀；夏雩，是夏季求雨水的祭祀；秋报（秋尝），是丰收后酬神报功的祭祀；冬烝，是祈来岁丰稔的祭祀。

由于二十四节气实际上是农事节气，而四时常祀又与农业有关，所以，中国古代的早期型节日中有相当一部分最初为单纯的农事节日，又有相当一部分则是以农事为目的的祭祀性节日。秦汉及其以降，虽然我国几乎所有的单一性节日均演变成了综合性节日，但与农事直接有关的习俗和为农事而祭祀的习

俗，却一直是大多数传统年节的有机构成因子。如：立春有鞭土牛、售芒神春牛图和说春等习俗。正月十五有祠门户、迎紫姑、卜来岁蚕桑及收成的习俗，又有舞龙灯求风调雨顺、五谷丰稔的习俗。二月二春社节，自古以来即是一个带有农事节庆色彩的节日，郑玄《礼记·月令》注曰："春事兴，故祀之（社）以祈农"。三月上巳（三月三）在上古也是一个与农事有关的节日，在当时要"风乎舞雩"，跳祭龙祈雨的舞蹈。侗族称三月三为"播种节"，在节日期间撒谷、育秧，可证这个节日的原始类型是一个农事节日。立夏在古代曾被作为节日，有些地方的农民在立夏日要观阴晴，占一年丰欠、水旱。端午是由上古华夏族夏雩习俗与南方荆楚、吴、越民族的祭水神、求年成的习俗复合而成的一个节日，因而祈农事一直是这个节日的重要构成因子。《武陵竞渡略》载："划船不独禳灾，且以卜岁。俗相传歌：'花船赢了得时年。'"说明竞渡也曾被作为卜岁求禳的手段。六月六是产生于先秦的节日，后世多在这一天祀土地祈谷，或礼南斗祈年，或祭谷神，可证它的原型是一个为农事而祭祀的节日。伏，从秦代以迄唐代，均是一个以农家群聚娱乐祭享先祖为主要内容的节日，如崔寔《四民月令》记：初伏荐麦瓜于祖祢。《汉书·杨恽传》引杨恽《报会宗书》曰："田家作苦，岁时伏腊，烹羊炰羔，斗酒自劳。"起源于楚国的六月二十五（或二十四）火把节，传入西南少数民族中又被称为"星回节"，《中华全国风俗志》下篇卷八载："六月二十五日，农民持炬，照耀田间以祈年，（云南）通省皆然。"七夕节源于对织女星神的崇拜与祭祀，在上古至秦汉时人的观念中，织女是主瓜果珍宝丝帛的收获女神，所以后世在七夕设供祭享织女，一方面是对织女表示酬谢，另一方面则是向织女乞富。中秋的原

型也是一个农事祭祀节日，它是由远古秋获后的跳月狂欢和秋社活动复合而成的。民间至今还传承有望月占年和拜月祈年的习俗，重阳节的原型之一是上古的九月尝新习俗，隋杜台卿《玉烛宝典》曰："九日食饵，其时黍稌并收，因以黏米加味尝新。"尝新的性质就是庆祝农作物的收获。十月朔，前身是周代的丰年祭——大蜡。周代在十月朔要祭祀神农、田祖等农业神祇和其他有功于农事的神祇，以牛酒犒劳农夫，纵其饮酒狂欢。后世在这一天要赛神、尝新、酬牛。腊八，源于夏代和秦汉时期的腊祭，它的性质与内容是谢年和酬祭百神，反映了农业民族典型的丰收报恩心理。除夕在深层结构和心理上与腊八相同，兹不赘述。祭灶原在夏季举行，东汉改在腊日，晋代改为腊月二十四，现代民间或在二十三日，或在二十四日。这个祭祀节日的深层心理动因，也是祈祷灶神（火神的代表）保佑农业丰收；如《风俗通》云："夏祭灶者，火之主，人所以自养也，夏亦火王，长养万物。"可证。据《后汉书·阴识传》载，东汉时民间相传阴子方腊日祭灶，"暴至巨富，田有七百余顷，舆马仆隶，比于邦君"。这个传说便反映了农业社会下层人民企冀家室富饶、五谷丰登的普通心理。近世腊八节主要传流于农村中，农民祭灶多是求来年丰饶。

（3）强调孝道、亲情与生育

由于中国是带着氏族社会的众多残余因素和氏族制的外壳，进入到文明时代的，所以在上古社会，人伦关系被摆在了非常重要的地位。在夏、商、周三大民族中，周人又尤为重人伦，周人的人伦观和人伦实践，对上是敬祭祖先、孝道父母，对平辈是讲究亲戚朋友的和睦与兄弟间的友悌，对下是追求子孙不匮、绵绵不绝。周人的这种人伦观与人伦实践可以归结为：重

孝道、重亲情、重生育。出于祭祖尽孝的需要，周人非常重视宗庙的营建，“将营宫室，宗庙为先，厩库为次，居室为后”。周人还厘定了非常严密的祭祀制度，《礼记·王制》载：“天子、诸侯宗庙之祭，春曰礿，夏曰禘，秋曰尝，冬曰烝”。《国语·楚语下》记观射父曰：“是以古者先王日祭、月享、时类、岁祀。”韦昭注曰：“日祭于祖、考，月荐于曾、高，时类及二祧，岁祀于坛墠。”由此可见，周人每天均要祭祀已故父母和祖父母，每月要祭享曾祖父母和高祖父母，每一季要合祭一次远祖和包括父母在内的四代祖先，每年要在郊坛大祭一次已故父母、祖先。周人维系亲戚关系的方法是在岁时祭祀和年节期间邀集亲戚同祭、同食和聚饮，如《楚语下》观射父又曰：“百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，洁其粪除，慎其采服，禋其酒醴，帅其子姓，从其时享，虔其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻，比尔兄弟亲戚。于是乎弭其百苛，殄其谗慝，合其嘉好，结其亲昵，亿其上下，以申固其姓。”周人重子嗣、重生育的人伦观，则通过仲春祭高禖（姜嫄）的仪式和渴求生育的放声歌唱，得到了生动、强烈的表现。如《礼记·月令》记：仲春之月“玄鸟至。至之日，以大牢祠于高禖。天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前。”《诗·大雅·皇矣》歌云：“既受帝祉，施于孙子。”《既醉》歌云：“君子万年，永锡祚胤。”“釐尔女士，从以孙子。”

周人的人伦观在春秋、战国时期被孔、孟儒家学派概括为“仁”。仁的核心是“亲亲”，亲亲的主要体现是孝敬父母，《礼记·中庸》曰：“仁者人也，亲亲为大”。思想靠近儒家的《管子·戒篇》曰：“孝弟者，仁之祖也。”《孟子·离娄上》曰：

"仁之实，事亲是也。"孔子在《论语·为政》中解释孝的涵义与规范说："生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼。"《孝经》则特别强调说："孝，天之经也，地之义也，民之行也"。周人重孝道与重生育是其统一的人伦观的两个方面，儒家对其内在联系也进行了阐发，孟子说："不孝有三，无后为大"。《大戴礼·曾子大孝》曰："孝有三，小孝用力，中孝用劳，大孝不匮。"所谓"不匮"是说子子孙孙不绝于续、绵绵其祚。周人朴素的重孝道、重亲情、重生育的人伦观，经过儒家提炼、升华与理论化后，在汉代及其以降，成为中国主导型意识形态和民族、文化精神的重要构成内容，并以心理因素的形式渗入、积淀到了传统年节的深层结构与心理主题中，周人的人伦实践，则在更早一些的时候，随着岁时祭祀活动的节日化而转变为传统年节中相应的操作内容。

我们在每一个传统年节中均可找到重孝道、重亲情、重生育的心理因素和操作内容。如魏晋南北朝时期元旦起床后家人悉集拜贺长辈，祀拜祖先神像，然后饮椒酒，从年龄、辈份最小的一个开始，祝贺"小者得岁"。宋代元旦至初五，亲戚间要互相走访拜贺，宋施宿《嘉泰会稽志》曰："元旦男女夙兴，家主设酒果以奠，男女序拜，竣乃盛服，诣亲属贺，设酒食相款，曰岁假，凡五日乃毕。"此种亲戚走拜之风，现代犹然。正月十五元宵节，以舞龙灯最具特色，舞龙灯的深层涵义就是迎接生命之神——龙的复活，因而，在舞龙灯活动中，常伴随着各种祈生育的仪式和习俗。据《中华全国风俗志》下篇卷三记载，江苏淮安近世尚流传有元宵节后"送子"的风俗："盖凡老年无子，及成婚多年而无所育者，亲友知其盼子心切，咸乐送之。然所送者非人，乃一纸糊之小红灯耳。间有用砖代者，此砖须取自

东门外之麒麟桥堍，否则无效，盖取麒麟送子意也。”二月二源于上古和中古的春社节，其主题是祭祀社神，但它常常成为宗族集会聚餐，联络、巩固亲戚、乡党关系的一种形式，如《荆楚岁时记》载：“社日，四邻并结宗会社，宰牲牢，为屋树下。先祭神，然后享其胙。”三月三源于上古的上巳节，在上古时期它是一个青年男女适郊冶游、自由交偶、发生随意的性关系的日子，其主题之一就是讴歌生育。这个节日还有一个主题，是为已故先人和自己招魂，《韩诗外传》云：“郑国之俗，三月上巳，于溱洧两水之上，执兰招魂续魄，拂除不祥。”可证它涵有尽孝道的心理因素。清明是中国传统的扫墓祭祖节，顾禄《清嘉录》载：清明前一日至立夏日，“士庶并出祭祖先坟墓，谓之上坟。”立夏在近代以前曾被作为节日对待，在这一天也要祭祖，如《清嘉录》载：“立夏日，家设樱桃、青梅、穞麦，供神享先，名曰立夏见三新。”端午节除龙舟竞渡、采药、食粽等主要项目外，在农村中也是一个家庭聚餐、祭祖的节日。七夕的深层心理因子和主要仪式内容是少女祈婚姻、妇女祈生育。如晋周处《风土记》云：“七月七日，其夜洒扫于庭，露施几筵，设酒脯时果，散香粉，于河鼓织女乞富、乞寿、乞子。”明《岁时纪事》云：“七夕，俗以蜡作婴儿，浮水中以为戏，为妇人生子之祥，谓之化生。”七月十五中元节是中国传统的鬼节，该节日的主要习俗内容就是超度、荐享已故亲人和祖先的亡魂，它比较集中地满足了中华民族重孝道的心理需求。八月中秋节，源于秋社和跳月古俗。在远古至上古，月亮曾被视作生育女神，故秋社和跳月活动中一直涵有祈生育的仪式，后世在中秋节由亲友给不育女子“送瓜”，即是这一仪式的变型遗存。大约在宋代，中秋节又被注入了亲人团圆的心理因素与相应的习俗，吴自牧

《梦粱录》记宋代“至如铺席之家（按：指较殷富的人家），亦登小小月台，安排家宴，团圞子女，以酬佳节。”重阳节的深层结构是逃避死亡，表层结构是祈寿、辟疫，但重孝道、子嗣的传统人伦观也渗入到了这个节日中，如前引《玉烛宝典》记：九月“九日食饵，其时黍秫并收，并以黏米加味尝新。”可证在这个节日中要祭祖荐新。又《吕公忌》云：“九日天明时，以片糕搭儿女头额，更祝曰：‘愿儿百事俱高。’”此种祝愿儿女的习俗便是重生嗣的一种具体体现。十月朔源于周代的丰年庆，祭享先祖一直是这个节日的重要构成内容，如《梦粱录》记：宋代“士庶以十月节，出郊扫松祭祀坟茔。太庙享新，以告冬朔。”《清嘉录》记云：十月朔“间有墓祭如寒食者。人无贫富，皆祭其先，多烧冥衣之属，谓之烧衣节。或延僧道作功德，荐拔新亡，至亲亦往拜灵座，谓之新十月朝。”冬至在古代一直是个大节日，这一天亲戚男女互相拜揖，谓之拜冬，并在宗庙或家中设食祭享先祖。崔寔《四民月令》曰：“冬至荐黍糕于祖祢”。《清嘉录》记：冬至日，“家无大小，必市食物以享先。间有悬挂祖先遗容者。”除夕是大年的前夜，传统的习俗内容之一也是享先祭祖，《风土记》云：“除夕达旦不眠，谓之守岁。祭先竣事，长幼聚饮，祝颂而散”。除夕又有由长者赐小辈压岁钱的习俗（现代改为春节时发给）。《清嘉录》云：“长幼度岁，长者贻小儿；以朱绳缀百钱，谓之压岁钱。”贻压岁钱的涵意，是希望小辈长命，这显然也是重子嗣（生育）的心理因素的折射。

（4）重视个体生命，追求延年益寿

中国上古基本上没有地狱和轮回观念，但相信死后可以复生。商、周有在死者口中放置玉蝉的做法，其目的是希望死者像蝉一样通过蜕壳而获得再生。周代还有在墓中悬鱼设池的制

度，其目的是希望死者精魂化鱼，获得重生。迄至战国，求仙思想由燕、齐、楚等国泛滥开来。求仙、学道、追求白日飞升，蔚为热潮。吐纳、导引、服食、辟谷等炼形、养神、聚气的方术，引得士人抛家弃子，独处幽野。①产生于这一时期的老庄道家学说，也以珍爱个体生命，体道长生，追求“齐生死”，而与不屑以生死为讨论命题的儒家形成了鲜明的对照。如《庄子·齐物论》说：“圣人神矣！大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒，疾雷破山，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无复于己，而况利害之端乎”。汉初南派道家的集体著作《淮南子》继而鼓吹说：“食气者神明而寿”，“蝉蜕蛇解，游于太清”。滋润道家发育、生长的沃土是南方的楚文化，在这块土壤上生出的另一枝奇葩《楚辞》中，也同样漾溢着追求成仙得道的迷狂气息，如《远游》曰：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，羡往世之登仙。”

战国以前的死而复生观念，与战国时期兴起的求仙热的区别在于，前者追求再生，而后者追求永生。但是，不论是再生，抑是永生，均只是传闻，而不是事实。齐威王、宣王、燕昭王使人入海求三仙山与不死之药，无功而返。秦皇、汉武的求仙活动也以失败而告终。因此，在求仙热燃炽起来未久，不求永生，但求长寿的观念也随之产生了。求仙不成，退而求其次，只求益寿延年，这是一种比较实惠的想法。思想、文化史上常常出现这种现象，在一股激进的潮流旁边，往往伴随着另一股补充性的、较为温和一些的潮流。长沙马王堆汉墓出土帛书中的

---

① 汉初人陆贾《新语》说：世人多“苦身劳形，入深山求神仙，弃二亲，捐骨肉，绝五谷，废诗书，背天地之宝，求不死之道。”

房中养生著作《养生方》等篇及传世医书《黄帝内经》，分别出自战国后期和战国以迄东汉的倾向道家的医家或通晓医道的道家之手。这说明战国后期至秦汉时期的一般道家者流，也开始从艳羡真人转变为效仿彭祖，从对成仙得道的追求转变为以养生、采补、炼丹、服药诸术来达到长寿的目的了。在古代年节发育、成型的过程中，道家及道教的养生、服药、辟疫、求寿诸端，便挟着战国秦汉时期珍爱个体生命意识高涨的心理能量，注入到了年节的深层心理结构与实践操作系统两个层面中，成为中国传统年节内容构成中的一个鲜明特征。我们在大多数传统年节中均可找到求寿的主题和它的派生性习俗——辟疫、服药等等。如：自汉代开始元旦之日即有饮椒柏酒的习俗，《四民月令》曰："椒是玉衡星精，服之令人身轻能走，柏是仙药。"降逾南朝又有服屠苏汤的习俗与之并行。梁沈约《俗说》曰："屠苏，草庵之名。昔有人居草庵之中，每岁除夜遗闾里药一剂，令井中浸之，至元日取水置于酒尊，合家饮之，不病瘟疫。今人有得其方者，亦不知其人姓名，但名屠苏而已。"饮椒柏酒、服屠苏汤，分别是以延寿和避疫为目的的两种节日饮食习俗。从上引记载中，我们可以发现它们均源于道家或道士的造说。三月上巳春禊节的主题就是祈寿、招唤个体生命的回归。《荆楚岁时记》载："是日，取鼠曲菜汁作羹，以蜜和粉，谓之龙舌料，以厌时气。"在上巳日食龙舌料，主要是为了避疫。宋代，三月春禊节为清明节所置代，它的祈寿主题也相应迁置到清明节中。后世吴地有民谚传曰："清明不戴柳，红颜成皓首"。"戴柳"原为三月三的习俗，从上引民谚可见，它的意味除了顺阳气、免蠆之外，还有延寿。寒食、清明又有食青精饭（又名"青粈"）一俗。此俗之形成也与道家有关，道家传言，在寒食、清明采

南烛枝叶捣汁浸米蒸熟而食，可以益颜延寿。端午节饮菖蒲酒、雄黄酒或朱砂酒，是为了禳毒气、避毒虫，但深层目的还是却疫、延寿。在宋、元、明时期，每逢立秋之日也有应时的避疫食物，如明冯应京《月令广义》载："立秋日，以赤小豆七粒或十四粒，服井华（花）水，面西吞下，一秋不犯痢疾。"七夕节传统的习俗之一，便是向织女乞寿。两广地区每逢七夕汲清水贮之，谓调药治热性疮疥，极有特效。重阳节在古代是与三月春禊节相呼应的一个祈寿、避疫性质的节日，如《西京杂记》云："汉武帝宫人贾佩兰，九月九日佩茱萸，食蓬饵，饮菊花酒，云令人长寿。"《梦粱录》云："今世人以菊花茱萸浮于酒饮之，盖茱萸名辟邪翁，菊花为延寿客，故假此两物服之，以消阳九之厄。"根据文献记载来看，重阳节的源起与先秦楚文化和道家、道教文化的影响也有很大的关系。据《荆楚岁时记》载，南朝时期冬至节传流有"作赤豆粥以禳疫"的习俗。

二、春节——中国的大年节

农历正月初一，是中国传统的大年节，中国人和受中国文化影响的部分东亚与东南亚民族欢度春节的盛况，犹如信奉基督教的民族过圣诞节一样。在中国，除汉族外，过春节的还有白族、壮族、瑶族、布依族、黎族、仫佬族、鄂伦春族、鄂温克族、赫哲族等10多个民族。

古时称春节为上日、元日、朔日、朔旦、元正、正日、正旦、正朝、三元、三朔、三朝和元旦。现代改称为春节，而将元旦移到公历一月一日，作为这个新节的名称。由春节至元宵，构成了中国农历元月进行的一个具有连续性的节庆系列。

1. 春节的前身：立春日祭神祈年的农事节庆

春节的源起和滥觞期非常古老。农历元月，对于东半球北半部的农耕和游牧民族来说，是一个暖风南来，寒冰解冻，开始农耕和春牧的月份。因而，早在远古和上古时期，便传承着以立春日前后为时间座标，[①] 以春耕（或春牧）为主题的农事节庆活动。这一系列的节庆活动不仅构成了后世元旦节庆的雏型（或核心）框架，而且它的民俗功能和构成因子也一直遗存至今。

---

① "春节"一词最早即是对立春节气的简称，如《后汉书·杨震传》载："冬无宿雪，春节未雨，百僚心焦。"

任何一个古代节日均具有浓厚的祭祀节目的色彩，并具有一套或单纯、或繁复的祭祀礼仪。雏型阶段的春节，主要有如下几项祭仪：

（一）祭祀农具之神

在《夏小正》这部传世最早的令书中有这样一条记载："初岁祭耒。"耒的形制为曲木，是一种较原始的手耕农具，祭耒就是春耕前祭祀农具之神。分布在前苏联伏尔加河流域的乌拉尔语系芬语族、阿尔泰语族、突厥语族和蒙古人的后裔们，在每年开始春耕或春播的时节，均要欢度"犁节"或"祈犁节"。"节期将临，人们备好种种供品——馅饼、薄饼、熟鸡蛋等，酿制啤酒，穿戴整洁。庆典或行于圣林，或行于郊野。已备之供品，少量或奉献与地母（乌德穆尔特人将鸡蛋置于犁沟），或奉献于他神。综观上述种种仪俗，模拟性法术的印记清晰可见，如鸡蛋被视为丰饶之象征，理应赋予田地。间或有些地区，并赋予仪式以神幻神彩，如楚瓦什人即视之为田地与耕犁的'神婚'。"[1]伏尔加河流域的这些直至近世仍在欢度"犁节"的民族，或与我国上古华夏族同出一源，或与华夏族（或汉族）在历史上发生过人种的混融和文化上密切的交流关系，而以上介绍的种种"犁节"习俗及活动事象，也均可以在我国先秦及秦汉以下的孟春庆典中找到。因此，我们有理由认为，我国上古曾经存在过一个与近世的伏尔加河流域民族仍在传承的"祈犁节"同源同构的祭仪，这个祭仪就是《夏小正》说的"祭耒"。我国西南的纳西族在农历正月要隆重地举行"农具会"活动，我们认

① 谢·亚·托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社 1985 年 10 月第一版，第 204—205 页。

为纳西族的“农具会”，也是夏代“祭耒”活动的遗存。

（二）祭天祈年

据《尚书·舜典》载：“月正元日，舜格于文祖。”意思是帝舜在正月的一个吉日向帝尧的大祖祈祷。《史记·匈奴列传》介绍，我国上古夏人的流裔匈奴族在汉代最重视的节日是每年正月、五月和九月的戊日，每逢此日均要祭祀天神。这一祭仪与帝舜正月祭天神的功能、性质一样，均是春耕或春牧前的祭天祈年仪式。

周代春耕祈年的祭仪发展得已很成熟。《国语·周语上》详细地记载了周天子春籍的典礼：

> 古者，太史顺时视土，阳瘅愤盈，土气震发，农祥晨正（立春日的天象），日月底于天庙（孟春之月日月会于营室宿），土乃脉发。
>
> （立春前九日，太史预告农官后稷，后稷呈告天子，王乃使司徒咸戒公卿、百吏、庶民，司空除坛于籍（在天子亲耕的籍田设祭坛或清扫出一块用于祭祀的地面出来），命农大夫咸戒农用。
>
> 先（耕）时五日，瞽告有协（暖）风至，王即斋宫，百官御事，各即其斋三日。王乃淳濯飨醴。及期，郁人荐鬯，牺人荐醴，王祼鬯，飨醴乃行，百吏、庶民毕从。及籍，后稷监之，膳夫、农正陈籍礼，太史赞王，王敬从之。王耕一坺，班三之，庶民终于千亩。……毕，宰夫陈飨，膳宰监之。膳夫赞王，王歆大牢，班尝之，庶人终食。

这两段文字的大意是：从立春日开始，大地就恢复了生殖力。在

立春之前九天，太史通过后稷转告天子，天子饬戒百官与庶民，筑坛于籍田内准备祭祀地神，同时准备春耕的农具。在立春前五天，天子及百官均须斋戒（停止享乐和性生活）三天。在这期间，天子要沐浴祓禊，饮酒壮阳。在立春之日，天子要将郁金香草掺和在祭酒中，并将这种香酒灌入土中（象征着阳水、精液注入到了大地母神的体内）。[①] 然后天子持耜耕一拨土，以下百官依秩多耕三倍的土，余下部分则由庶人将其耕完。最后，天子及百官象征性食用一点祭肉和祭酒，春耕籍田的典礼便告结束了，剩下的酒肉，就由农夫们尽情的享用。周天子的籍田礼是象征性的春耕仪式，也是向地神祈求丰年的典礼。《诗·小雅·甫田》："以我齐明，与我牺羊，以社以方。""方"指的是四方之气，迎春气（东方之气）的时间为立春日，"社"则是地神，总的意思也就是在立春日一方面迎接春天之气（或者春天之神），一方面祈祷、祭祀地神。

周代的立春祭仪——"籍田"礼，还带有明显的性交模拟巫术的印记——斋戒期的禁欲、饮酒和祭祀过程中的灌酒于地。而这一点或许是具有世界普同性的文化现象。如法国学者伊·巴丹特尔说过：

> 过去把大地比作母亲，这时（引者按：指公元前6000年——公元前2000年）变成了用外阴比喻犁沟；人们不再由种子联想到女性，而是由种子联想到男子，或者更确切地说是联想到男性精子。犁——这一男性生殖器的象征赋

① 后世以妓女为迎春使者——"春官"的习俗，即是远古及上古在春耕仪式上实施性交模拟巫术的一种变型遗存。

予男子越来越重要的角色，甚至把他看作土地丰产的源泉[1]。

巴丹特尔的这些看法，可以说是无意说中了我国上古先民“祭耒”、“籍田”和现代伏尔加河流域部分民族“祭犁”仪俗的隐层涵意。现代我国的佤族在春耕时，家家户户都要准备牛肉、干菜、盐巴、辣子和最好的米去村外山地上播种旱谷。撒种这一天，大家都打扮一新，小伙子和姑娘更是穿红戴绿，男的带铎铲，女的背着放谷种的彩色筒笆，老人和儿童带水筒和食品，大家高高兴兴，载歌载舞来到地里。撒谷前，全寨的人排列整齐，由被尊为“达”的长者站在队伍的正中唱一支祝愿风调雨顺，谷子长得好的“撒谷调”，然后由“达”宣布撒谷开始。这时，小伙子和姑娘会找自己情投意合的人结双成对地配合下种，男的铎坑洞，女的撒谷种。广西巴马瑶族自治县的瑶族，将立春定为“浪希结”（瑶语意为合拢种爱地）的约定。届时，青年男女结队上山节日般地举行“浪希结”[2]。佤族和瑶族青年男女结伴春耕的仪式，均涵有性的暗示与模拟意味。而它们又都可以说是上古华夏族“籍田”礼的变型遗存。

周天子的“籍田”礼到了西周后期因宣王“不籍千亩”而废弛。战国时期代之而起的是更为成熟的春祈典礼。《礼记·月令·孟春》载：

---

① 《男女论》，湖南文艺出版社 1988 年 12 月第 1 版。

② 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》，广西人民出版社 1989 年 7 月第 1 版，第 8—9 页。

先立春三日，大史谒之天子，曰：某日立春，盛德在木。天子乃斋。立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎春于东郊。还反，赏公卿、诸侯、大夫于朝。命相布德和令，行庆施惠，下及兆民。庆赐遂行，毋有不当。……天子乃以元日，祈谷于上帝。乃择元辰，天子亲载耒耜，措之参于保介之御间，率三公、九卿、诸侯、大夫，躬耕帝籍。天子三推，三公五推，卿、诸侯九推。反执爵于大寝，三公、九卿、诸侯、大夫皆御，命曰劳酒。

显然，西周时期在立春日举行的籍田礼，在战国时期被整理、分解和丰富成了在三个不同时间里举行的典礼。第一个典礼是立春日举行的迎春仪式及仪式后举行的颁赏群臣和以牛酒稿劳里社人民的活动。第二个典礼是在“元日”举行的“祈谷于上帝”和农神后稷的活动。需要指出的是，此处所谓“元日”与《舜典》说的元日一样，并不是正月初一，而是一个吉利的天干日，据郑玄注，就是“上辛日”[1]。第三个典礼便是“元辰”举行的亲籍仪式，所谓“元辰”，是一个吉利的地支日，选择“元辰”日的原因是，籍田的内容包涵有对地母的祈求。在亲籍仪式后，天子要带领群臣到王宫路寝中去聚饮[2]，以表对群臣的酬劳，这可以说是后世“团拜”和“贺年”的一种雏型的仪俗了。后世帝王因嫌春祈籍礼分在三天举行太繁琐，又重新将之合并在立春日这一天举行，但典礼的内容则与《礼记》记载的相仿。

---

① 此制被历代统治者著为皇室祭典，如《清史稿·礼志》载：“清初定制，凡祭三等。……大祀十有三，正月上辛祈谷。

② 此项活动，汉代改在宗庙或陵寝举行，称为“饮酎”或“酎祭”。

总之，先秦乃至远古，礼俗所重的还不是正月初一，而是立春日。重大的祈年、迎春、祭祀和农耕庆典均安排在立春日及其前后几天举行。这一习俗直到两汉时期也没有发生变化。《史记·太史公自序》即介绍说：

> 夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡。

所谓“二十四节”指的是十二个月的节气和中气，而立春就是正月的节气。《史记·封禅书》记秦始皇东游海上，采齐方士之说，始祀齐地自古以来即奉祠的“八神”，“岁之所始，皆各用一牢具祠”。所谓“岁之所始”，也并不是指的正月初一。如《封禅书》又记：秦代祀典规定，祭名山大川，“春以脯酒为岁祠，因泮（解）冻”。从这条记载中就可明显地看出来秦代春祠的时间就是立春。汉代的岁祠制度兼采周典和秦制，董仲舒《春秋繁露·四祭》云：“古者岁四祭，四祭者，因时之生熟，而祭其祖先父母也。春曰祠，……祠者以正月，先食韭也。”这“春祠”与秦一样，也是立春日的祭礼。又《续汉书·祭祀志》载：“立春之日，迎春于东郊，祭青帝句芒。车旗服饰皆青，歌《青阳》，八佾舞《云翘》之舞。”[1] 说明不独西汉，东汉皇室所重视

---

[1] 从明代以迄近世，在江浙一带还传流着立春节“演青”之俗。明田汝成《西湖游览志余》说，仁和、钱塘两县轮流递办立春之仪，先期十日，选集优人、戏子、小妓，装扮社火，演出昭君出塞、学士登瀛、张仙打弹、西施采莲等剧目。此俗即是汉代迎春歌舞的遗风。近世“演春”多为高跷、旱船、龙灯、秧歌诸戏。

的也是立春日，而不是初一。[1]

先秦及秦汉，在立春前后进行的一些时令活动，如祭韭、采芸（蒿菜）荐祖、[2]祭春神、句芒、祀户、禁食鸟卵等，也以不同程度的变异形态一直遗存到近、现代。春祠荐新祭祖的习俗传至后世变为正月初一的祭祖活动，有的地方在初一以后几天不扫除屋宅，即是担心触犯了回家过年受享的祖魂。有的地方在初一不准倒垃圾又是从后一习俗衍生出来的。不过，先秦时期正月初一也并不是完全没有一点时令活动，如《七国考》卷六《赵群礼》引《孔丛子》曰："邯郸之民以正月旦献雀于赵王，而缀以五丝。"又引《列子》曰："邯郸之人以正月之旦献鸠于简子，简子大悦，厚赏之。"此种时令习俗便有很悠长的传承渊源，《夏小正》即记云：正月"鹰化为鸠"。鸠，今名布谷鸟。在先秦神话中，春神句芒的化身就是布谷（或燕子）。献鸠当是从祭鸠的礼仪演化而来的。此俗在后世也有变型的遗存。如晋代在立春之日要剪彩燕作头饰，或以绣有燕子图案的绮罗（即"合欢罗胜"）为头饰，另外还要在头上贴写着"宜春"（意为"迎春"）二字的彩纸，晋傅咸《燕赋》云："乃设燕以迎至"，"著宜春之嘉祉"。南朝《荆楚岁时记》云："立春之日，悉翦彩为燕以戴之，帖'宜春'二字"。剪彩燕也是从祭句芒神变异出来的习俗。

---

① 现代，还传流着"立春大如年"、"最好立春晴一日，农夫不用力耕田"的民谣和农谚。见韩盈《节令风俗故事》上海古籍出版社 1989 年 9 月第 1 版，第 28 页。

② 见《夏小正》。

2. 魏晋时期的复合型大年节

汉代以后由立春节庆向现代的春节大年节的过渡，表现为两个演进过程：1. 节庆日期由以立春为中心，逐渐过渡到以正月初一为中心；2. 单一型态的立春农事节庆逐渐过渡到复合型态的新年节庆。

这个过渡的第一步实现于魏晋时期，其具体表征是：

一、原在腊日和除夕进行的一系列驱鬼避邪活动转置到了正月初一，[1] 使后者成为一个有特殊意义和特定活动内容的重要日期。如应劭《风俗通》记：汉代“县官以腊、除夕饰桃人，垂苇索，画虎于门，效前事也。”到了曹魏时期，“人问议郎董勋云：‘今正、腊旦，门前作烟火，桃神、绞索、松柏，杀鸡著门户，逐疫，礼欤?’勋答曰：‘礼，十二月索室逐疫，衅门户，磔鸡。汉火行，故作火助行气。桃，鬼所恶，画作人首，可以有所收缚，不死之祥。’”[2] 由此可见，汉代腊、除夕的避邪活动，在魏晋时期改在了正月初一。值得一提的是，汉代腊、除夕和魏晋正旦的驱鬼避疫仪式皆以“门”为中心来举行，也是先秦孟春祀户习俗的一种变异的遗存。

二、产生了一系列以除疫、延寿、却鬼为目的的服药、饮食习俗。如《荆楚岁时记》注引魏晋文献曰：

晋成公子安《椒华铭》曰：“肇惟岁首，月正元旦，厥

---

① 事实上汉代已开始在正月上旬的辰日进行若干辟疫驱邪活动了，如《西京杂记》卷三载：“正月上辰，出池边盥濯，食蓬饵，以祓妖邪。”

② 引自《荆楚岁时记》注。

味惟珍，蠲除百疾。”是知小岁（引者按：指腊日后的一日）则用之，汉朝元正则行之。……董勋云：“俗有岁首酌椒酒而饮之，以椒性芬香，又堪为药，故此日采椒花以贡尊者饮之，亦一时之礼也。”……周处《风土记》曰：“元日造五辛盘。正月元日，五薰炼形。”注：“五辛，所以发五藏之气。”即大蒜、小蒜、韭菜、芸苔、胡荽是也。……周处《风土记》又曰：“正旦，当吞生鸡子一枚，谓之炼形。”

（葛洪）《炼化篇》云：“正月旦，吞鸡子、赤豆各七枚，辟瘟气。”又《肘后方》云：“旦及七日，吞麻子、小豆各二七枚，消疾疫。”

上引魏晋文献记载表明，这一时期在正月初一日，转置和附聚了许多以驱鬼、避邪、消疫、延寿为目的的活动。这些活动按方式可分两类：1．设置厌胜之物；2．进食除疫之物。而其中心点就是“辟邪”。战国及其以降，荆楚之地巫风最盛，民俗畏鬼且好淫祠，出于对疫鬼的畏惧心理，楚人特别嗜好进行各种辟邪、禳灾活动，如《荆楚岁时记》注引《庄子》佚文云：“有挂鸡于户，悬苇索于其上，插桃符于旁，百鬼畏之。”“春正月饮酒、茹葱，以通五藏也。”又如酌椒酒也是楚人传统的饮酒习尚，《楚辞·九歌·东皇太一》即云：“奠桂酒兮椒浆。”因此，楚人故俗对于单一型立春农事节庆向复合型元旦大所节的转型，肯定起到了至为关键的作用（关于这一点，我们在下一节中还要继续加以论证）。此外，与楚文化具有不解之缘的道家和与道家互为表里的医家，也分别对元旦大年节的形成起到了推波助澜的作用，如元旦吞鸡子、赤豆，及以柏子仁、麻仁、细

辛、干姜、附子等制为敷于散用井水服下[1] 等旨在辟疫、延寿的食俗就出自道家兼医家葛洪之口。

三、两汉时期西方文化的东传（包括佛教的传入）也对复合型大年节的形成有所踵事增华。董勋《问礼俗》："正月一日为鸡，二日为狗，三日为羊，四日为猪，五日为牛，六日为马，七日为人。"这一说法在我国固有文化中无渊源可寻，但在《旧约·创世纪》中却可找到它的母本。《创世纪》说，上帝第一天创造了光，分别了昼夜，第二天分别了水与天，第三天使长满了草木花果的陆地从水中露了出来，第四天创造了日月星辰，第五天创造了鱼和鸟，第六天创造了野兽、牲畜和爬虫，接着才创造了人，第七天上帝就安息了。我们认为，董勋的七日创世说就是对《创世纪》在内容上作了改造，大创造主也由犹太民族的上帝变为了我国传说中的大母神女娲。经过改铸后的七日创世说，再与我国固有文化相融混，便产生出了如下几种民俗：

1. 在正月初一至初七日，"以阴晴占丰耗"[2]。具体说就是，若初一为晴天，那么这一年的鸡便长得好，下的蛋便多，若初四为阴天，那么这一年猪就特别容易死。这种习俗与观念的内核是"卜年"，它源于我国先秦至秦汉的立春祈年礼。到了唐代又从初一至初七日视阴晴占丰耗一俗衍生出了正月初一视天占年的新俗，如孟浩然《田家元日》诗云："田家占年侯，共说此年丰。"[3]

2. "正旦（正月初一）画鸡于门"[4]。《荆楚岁时记》注文对

---

[1] 见《荆楚岁时记》注文。
[2] 董勋《问礼俗》。
[3] 唐以后也传承着以正月初七日晴阴占年岁丰歉的习俗。
[4] 董勋《问礼俗》。

此发生疑问，说："古乃磔鸡令畏鬼，今则不杀，未知孰是。"其实变化的原因就在于，按七日创世说，初一为鸡的诞生日，所以禁止在这一日杀鸡，而采取"画鸡"驱鬼的形式。魏晋以降，还产生了为六畜招魂的习俗，如据《荆楚岁时记》注载：隋代"荆人于此日向辰，门前呼牛羊鸡畜，令来。乃置粟豆于灰，散之宅内，云以招牛马，未知所出。"此种习俗即是招牲畜家禽魂。它在后世有多种形态的遗存，在汉族农村中正月初一至初六，仍按董勋七日说，逐日向鸡、狗、羊、猪、牛、马栏棚占香，在栏棚上贴红纸。又如壮族在正月初一挑回第一担新水时，边走边拖着象征牛、马、猪、羊、狗和猫的石头，口里轮换着模拟六畜的叫声，以祈求新年六畜兴旺①。

3. "初七日帖人于帐"②。具体作法是将彩纸剪为人形，或镂金箔为人形，《荆楚岁时记》注云：

> 刘臻妻陈氏《进见仪》曰："七日上人胜于人。"董勋曰："人胜者，或剪彩，或镂金箔为之，帖于屏风上，或戴之，像人入新年，形容改从新也。"

此种习俗当是女娲七日造人与西王母七日戴胜见汉武帝传说相复合的产物。南朝时期此俗基本未改，《荆楚岁时记》云："（该日）剪彩为人，或镂金箔为人，以贴屏风，亦戴之头鬓。又造

---

① 参见《中国奇风异俗》第257页。
② 董勋《问礼俗》。

华胜（妇人头饰）以相遗”[1]。南朝在初七日要“以七种菜为羹”，隋代“在七日不行刑”的习俗，也均是缘女娲七日造人传说而产生的。

4. 初七日登高。此俗在曹魏时即已产生了。如南朝刘宋郭缘生《述征记》云：

> 魏东平王翕，七日登寿张县安仁山，凿山顶为会望处，刻铭于壁，文字犹在。铭云：“正月七日，厥日为人。策我良驷，陟彼安仁。”

东晋桓温参军张望，也作有正月七日登高诗。《荆楚岁时记》载：南朝梁时正月七日要“登高赋诗”。不过，与之大致同时，北朝的登高日则在正月十五这一天，《石虎邺中记》云：“正月十五日，有登高之会。”正月七日或十五的登高习俗直到后世仍有变异幅度不大的遗存，如《岳阳风土记》云：

> 春社后，遇好天色，往往相继上山，州人所谓拜扫也。

5. 正月初七日于庭中作煎饼。《荆楚岁时记》注文记此俗曰：

> 北人此日食煎饼，于庭中作之，云“薰天”，未知所出

---

① 据《吕氏俗例》载，荆楚地区还传流着“人日”塑人像的习俗，其文云：“其初七日，楚人取南北二山之土以作人像一尊，使向正南，建立庭中，集宴其侧。却阴却阳。即人北为冬气拒阴气之祸，以人南为春气招阳气之祜。故名曰人日也。”

也。

按：为《荆楚岁时记》作注的是隋人杜公瞻，从他记注的语气来看，此种风俗在北方产生的时间应该还在南北朝以前，也就是魏晋时期。产生的背景是《旧约·创世纪》与我国传统的女娲造人和补天的神话发生了叠合，其过程是：

正月初七日为造人日→女娲抟黄土造人→女娲炼五色石补天→在人日祭女娲→在人日模拟女娲补天（在庭中生火做煎饼则是一种变型的模拟）。

此种习俗在宋以前演变为北方汉族在正月二十三过“天穿节”，置煎饼于屋上，称为“补天穿”[①]。《岳阳风土记》载：“岳州自元旦献岁，邻里饮宴相庆，至十二日罢，谓其日为‘云开日’”。所谓“云开日”显然源自“天穿节”。再往后，“天穿节”又演成正月二十日的“天仓节”（或名“填仓节”），这一变化当是因“仓”、“穿”音近所致。今河南浚县农村在正月二十日早晨先吃一顿用小米杂粮熬成的粥，然后便用炉灰在庭院中撒一个圆圈象征粮仓（或者用秫秸扎个粮仓），再象征性地往“仓”内放些五谷杂粮，以为丰年之兆。这种节俗实际上是将“天穿节”的内容与立春祈年活动进行了综合。而在广州，近世则以正月十九日为“天穿日”，在这一天要“作馎饦祷神，曰补天穿。”[②] 东北、江苏等地农村在二月二于院中“撒灰囤儿”，在囤内置放五谷，也属于“天仓节”的类型。

在壮族中，“天穿节”改型为规模盛大、气氛隆重的“蛙

---

① 、详见清俞正燮《癸已存稿》卷十一《天穿节》。
② 见胡朴安编《中华全国风俗志》（上海书店1986年4月第一版）上编卷八。

节”。蛙节就是壮族的新年，其时间为正月初一至初五。壮族故老相传，青蛙是天女，主司降雨。古时东邻郎用开水浇蛙，使蛙或死或逃。为了赎罪，他安葬了死蛙，并在正月初一请活“天女”回寨，从此壮族地区又风调雨顺了。传至近代，壮族在蛙节要举行三大仪式：

1. 游蛙，即在初一捉一对青蛙，捉到青蛙的人为青蛙郎，同时又为蛙节的主持人。初二至初五，由青蛙郎率领全寨年轻人和小孩，抬着青蛙笼，游寨拜年，每到一家，主家都要用节日食品款待，向青蛙和拜年队赠送钱物。

2. 孝蛙，将青蛙放入红石雕成的蛙棺中。

3. 葬蛙，时间定在正月三十。安葬前要由青蛙郎先打开头年的蛙棺，察验蛙骨，骨呈黄色，预兆当年稻谷丰收，呈白色，预兆棉花丰收，呈灰黑色，预兆水涝。[1]

显然，壮族的蛙节还融入了该民族传统的蛙神崇拜和我国大多数民族都传承过的春、夏迎神，秋、冬送神的祭祀程式，以及正月初占年的习俗，所以其变异或改型的幅度较汉族的“天穿节”还要大得多。

后世在董勋七日创世说的基础上又有所附益，如宋曾慥《类说》引《问礼俗》又加了一句：“八日为谷。”又宋吴自牧《梦粱录》说：“正月初九日为玉皇上帝诞”。清顾禄《清嘉录》说：“俗以七日为人日，八日为谷日，九日为天日，十日为地日。人视此四日之阴晴，占终年之灾祥。今人因《占书》有七人八谷之说，遂以九天十地附会之。”

四、至迟在魏晋时期又出现了除夕守岁之俗。晋周处《风

---

1 引见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 285—286 页。

土记》曰：

> （除夕）各相与赠送，称曰"馈岁"；酒食相邀，称曰"别岁"；长幼聚饮，祝颂完备，称曰"分岁"；大家终夜不眠，以待天明，称曰"守岁"。

此俗至今犹存，其意味主要有两点：1. 惜别旧年，迎接新年；2. 等候初一零点到来，放鞭出天行或抢汲新水。

以上所作介绍与论证表明，魏晋时期已初步实现了由立春单一型农事节庆向元旦复合型大年节庆的过渡，换句话说，今天的春节始于魏晋。

3. 南北朝元旦节的习俗构成

到了南北朝时期，元旦（春节）便发展成为我国最隆重、盛大的节日，它作为"新年"的地位也得以完全确立，如《荆楚岁时记》开篇第一句话就是："正月一日，是三元之日也，谓之端月。"所谓"三元"，即岁之元、时之元、月之元。这一说法赋予正月初一以特殊重要的意义。在这一时期，元旦（春节）的农事节庆色彩比过去要淡薄了一些，而贺年、迎春、驱疫、祭祀、游戏、联欢等性质的活动内容却愈加增多，特别是在荆楚故地，节庆气氛尤其浓烈，活动事项格外丰富，节庆延续的时间也最长，比起现代中国人过春节来还有过之。近代元旦和现代春节传承的各种民俗事象，几乎全部都可以在南北朝时期找到原型或同类形态。

南北朝时期的元旦之日及整个正月节庆活动可概括为如下几个大类：

一、设置和燃放驱鬼之物。

据《荆楚岁时记》载，在初一这天要“鸡鸣而起”，起床梳洗后，“先于庭前爆竹，以辟山臊恶鬼。”所谓“爆竹”就是将竹子放在火中烧烤，竹节内蓄的空气受热爆炸，发出震耳的响声，从而惊退山臊和恶鬼。山臊在其他文献中又写作“山獠”、“山魈”或“猱”，它是殷代神话中的乐正夔和山中怪物的复合体。夔原是隆重祭祀的对象，到了周代地位逐渐低落，《国语·鲁语下》记云：“木石之怪曰夔蝄蜽。”已夔将置于山鬼之列。三国吴人韦昭注曰：“木石，谓山也。或云，夔一足，越人谓之山缫，或作猱。富阳有之，人面猴身，能言。”说明东汉及其以下夔已完全混同于山鬼，成为民间厌胜、驱辟的恶物。《神异经》云：

> 西方山中有人焉，其长尺余，一足，性不畏人，犯之则令人寒热，名曰山臊。人以竹著火中，烞烨有声，而山臊惊惮远去。

在《神异经》中爆竹还只是一种驱鬼方式和习俗，到了南朝，在荆楚地区这一习俗便转变为了正月初一特定的一个习俗事象。[①]

后世因火药的发明，于是有烟火、鞭炮出现取代了爆竹。《事物纪原》说：

---

① 南朝以降，元旦燃爆竹驱鬼成为全国性的习俗，晚迄清世，此风犹然，《清嘉录》卷一记云：“岁朝，开门放爆仗三声，云辟疫疠”。

火药杂戏，始于隋炀帝。

又说：

（三国魏人）马钧始制爆竹。

按：将纸筒内填装火药引爆的鞭炮发明的时间说成三国或隋代，恐怕提前了。《通俗编俳优》说：

古时爆竹，皆以真竹着火爆之，故唐人诗亦称爆竿。后人卷纸为之，称为爆竹。

可见直至唐代，鞭炮尚未问世，鞭炮的出现应是在发明火药的宋代。宋代以下，鞭炮的制作技艺日趋成熟，鞭炮的花色种类也日益增多。宋孟元老《东京梦华录》云：

蛮牌令数内两人出阵对舞，凡五七对，忽作一声霹雳，谓之爆仗。

宋施宿《嘉泰会稽志》云：

除夕爆竹相闻，亦或以硫黄作爆药，声尤震惊，谓之爆仗。

明沈榜《宛署杂记》云：

燕城烟火，有响炮起火、三级浪、地老鼠、沙锅儿、花筩、花盆诸制。有为花草人物等形者，花儿名百余种，统名曰烟火。

迄至近世，新年燃放鞭炮的意味便发生了变化，驱鬼辟邪成为次要的因素，主要的因素和意味是迎新年、接祖召神和求财气。

南朝楚地在正月初一进行了爆竹惊鬼的活动后，接之便是在门户上贴画鸡、门神并著上桃符。《荆楚岁时记》载曰：

帖画鸡，或斫镂五采及土鸡于户上。造桃板著户，谓之仙木。绘二神贴户左右，左神荼，右郁垒，俗谓之门神。

绘门神像源于汉代在腊除夕“饰桃人”的习俗，所谓“饰桃人”，就是将桃木雕刻成神荼、郁垒二神像。这种方式太烦，所以在南朝改为纸绘二神像，贴在门左右两扇板上。后世门神像虽改为套印方式，画中人物也变成了秦琼、尉迟恭或钟馗，但就纸门神像这一形制来说，却是南朝楚人的创造。

桃符在后世的另一个变体就是春联，后蜀主孟昶在桃符上所书“新年纳余庆，嘉节号长春。”就是我国最早的春联。到了明代，春联便专用红纸书写。清代贫寒士人多以代人写春联谋取过节生资，如《燕京岁时记·春联》载：“春联者，即桃符也。自入腊以后，即有文人墨客，在市肆檐下，书写春联，以图润笔。祭灶之后，即渐次粘挂，千门万户焕然一新。”

二、贺年

贺年的形式分为官方朝贺、家族拜贺和邻里互贺三种。其内容为互道吉祥，祝愿新年顺利，对于老幼来讲，贺年又涵有

祝贺成长顺利、生命延续的意味。贺年又称拜年，柴萼《梵天庐丛录》云："男女依次拜长辈，主者牵幼出谒戚友，或者遣子弟代贺，谓之拜年。"先秦时期即已有雏型的贺年礼俗。前引《礼记·月令》记载的立春日天子率百宫迎春于东郊后，归返朝堂颁布赏赐，元辰亲籍后，天子率百官"执爵于太寝"，称之为"劳酒"，便均具有与后世"贺年"相同或相近的气氛、形式与习俗功能。

贺年仪俗初步成型于汉代，其时间分别在腊后一日和元旦。东汉崔寔《四民月令》云："过腊一日，谓之小岁，拜贺君亲。"（按：君，指天子、王侯和各级长官；亲，则指九族中的尊长）。晋葛洪《神仙传》中则记载了后汉朝廷于元旦赐群臣饮新年酒，栾巴喷酒化雨的故事。到了晋代、南朝，贺岁的时间便固定在了正月初一，《荆楚岁时记》说：正旦"长幼悉正衣冠，以次拜贺。"后世遂相沿在正旦之后进行拜贺活动。《东京梦华录》记：宋东京开封府元旦"放关扑三日，士庶自早庆贺。"宋《嘉泰会稽志》云："元旦男女夙兴，家主设酒果以奠，男女序拜，竣乃盛服，诸亲属贺，设酒食相歆，曰岁假，凡五日乃毕。"宋代及其以下还产生和传流着一种较直接登门拜年省便的方法，即"送门状"（又称"投帖"、"飞帖"），如宋周辉《清波杂志》云：

> 至正交贺，多不亲往。有一士人令人持马衔，每至一门撼数声，而留刺字以表到。

《清嘉录》云：

月旦，男女以次拜家长毕，主者率卑幼，出谒邻族戚友，或止遣子弟代贺，谓之“拜年”。至有终岁不相接者，此时亦互相往拜于门，门有设籍，书姓氏，号曰“门簿”。鲜衣炫路，飞轿生风，静巷幽坊，动成闲市。薄暮至人家，谓之“拜衣节”。初十日外，谓之“拜灯节”。故俗有“有心拜年，寒食未迟”之谑。琳宫梵宇，亦交相贺岁，或粘红纸袋于门以接帖，署曰“接福”，或曰“代僮”。有遣仆投红单刺至戚若友家，多不亲往，答拜者亦如之，谓之“飞帖”[①]。

三、饮椒柏酒等饮食习俗

早在汉代，贺岁便与“饮椒柏酒”的活动结合在了一起进行，而且饮椒酒还传承着从年、辈最小的家族成员开始，最后才由年岁最高的家族长辈饮酒的俗规。椒酒早在先秦时期就是楚人享神的酒醴（周人享神不用椒酒，而多用掺和了郁金香末的“郁鬯”）。至迟是在汉代，“椒”又与寿神之一的北斗星神挂上了钩。《四民月令》曰：“椒是玉衡星精（“玉衡”为北斗第五星），服之令人身轻能（耐）老，柏是仙药”。由此可见，饮椒柏酒的目的在于延年益寿，除疫却病。至于为什么要先从小孩饮起，董勋曾作解释：“俗云小者得岁，先酒贺之；老者失岁，故后饮酒。”饮椒柏酒的节日饮食习俗一直传承到清代，清潘荣

---

① 后世相传，“年”是一个怪兽，每年除夕出来吞噬人畜，拜年、贺年是庆贺没有被“年”吃掉。后来人们发现“年”怕红颜色、火光和响声，于是家家都在门上贴红纸，彻夜在庭院烧火堆，敲锣打鼓，鸣放爆竹，将“年”吓得躲在山洞里饿死了（见丘桓兴《中国民俗采英录》第82页）。这个传说显然是把过年期间的驱鬼和拜贺两项习俗因子，转化成了戏剧因子，并由此编织出了一个有趣的年节故事。

陛《帝京岁时纪胜》载，北京士民过元旦皆要准备椒盘、柏酒。

除饮椒柏酒外，南朝荆楚地区在贺岁之时还要饮桃汤、屠苏酒、敷于散，食胶牙饧、下五辛盘，服却鬼丸，各进一鸡子（蛋）[1]。饮用这几样食物和药剂、药丸的目的与饮椒柏酒一样，均不是餍足口腹、快意食欲，而是延年益寿、除疫祛病。《酉阳杂俎·礼异》记："梁主常遣传诏童赐群臣岁旦酒、辟恶散、却鬼丸三种。"说明上述风俗通行于不同的社会阶层，不独民间为然。其中饮用五辛盘、敷于散，吞生鸡蛋，服却鬼丸是晋代或晋以前已有的习俗，饮桃汤、进屠苏酒、胶牙饧，却可能是南朝时期才出现的新俗。桃木早在先秦时期即被视作五木之精或仙木，被巫师制为各种厌胜、驱鬼之物，如据《淮南子·诠言》载，大神后羿也死于打鬼的"桃棓"之下。许慎注曰："鬼畏桃，今人以桃梗径寸许，长七八寸，中分之，书祈福禳灾之辞。"又如《典术》云："桃者五行之精，厌伏邪气，制百鬼也。"

屠苏是一种药剂，南朝梁人沈约《俗说》云：

> 屠苏，草庵之名。昔有人居草庵之中，每岁除夜遗闾里药一剂，令井中浸之，至元日取水置于酒尊，合家饮之，不病瘟疫。今人有得其方者，亦不知其人姓名，但名屠苏而已。

显然，屠苏酒与敷于散相同，是预防时疫的一种中药配剂。在元旦取浸过屠苏药剂的井水饮用，与敷于散用"井华水"（起泡沫的井水）下服，均涵有新水崇拜的意味。这种意味及形式，在

---

[1] 《荆楚岁时记》。

后世又演化为正月初一祭井和其它水源以及汲新水、饮新水的习俗。云南《景东厅志》载："元旦男子四鼓起，以香烛茶酒祀井、争先汲新水。"处于我国西南地区的侗族、拉祜族、藏族、壮族、苗族、仫佬族、黎族都有正月初一抢汲新水的习俗，有的是刚刚转点进入新年就去抢水，有的（如侗族）是一闻鸡鸣就去抢水（此俗还涵有《荆楚岁时记》所载正月初一"鸡鸣而起"的习俗成份），新年之水被称为"吉祥水"、"伶俐水"或"金水、银水"，而第一个抢到新水的人通常被认为是最幸福、最勤快的人。其中拉祜族认为新年泉水最清纯，喝了可以消灾免病、益寿延年。井水以起泡沫的水为最好，无疑是南朝楚俗的典型遗存。西南地区有的民族直接喝新水；有的是用新水煮年茶；壮族则在新水中放进竹叶、生姜、红糖和葱花煮开后全家同饮，这显然是从饮"敷于散"、"屠苏酒"演化、变异而来的习俗。在湖北农村现在仍在传承的俗规是，初一要多挑水备用，以后几天内不得再去挑水，否则不吉利。这一俗规与禁忌，则是变异幅度较大的一种新年汲新水习俗。

"胶牙饧"，是一种饴糖，胶，古汉语意义与"固"相通，胶牙即固牙，俗传吃了这种糖之后可以使牙齿牢固，不脱落。作为节令食品，"胶牙饧"一直到近世都有。

吞生鸡蛋之俗，到了梁时因佞佛之风盛行，梁武帝萧衍又著文禁荤，所以"荆自此不复食鸡子，以从常（规）则。"[1] 此俗在我国先秦时期也有渊源可寻，如前引《吕氏春秋·孟春纪》即规定"无卵"，意思是不要吃禽蛋，鸡蛋自然属禽蛋之列。不过这一习俗并未被后人所遵循。

---

① 《荆楚岁时记》。

在正月初一，南朝楚人还要“熬麻子、大豆，兼糖散之。”[1]制作、食用这种甜粥始于汉代，其目的也是为了辟瘟气。

四、令如愿习俗

《荆楚岁时记》载：

> （正月初一）又以钱贯系杖脚，回以投粪扫上，云“令如愿”。

此种祭仪是缘晋干宝《搜神记》中一段志怪故事而产生的。《搜神记》卷四载：

> 庐陵欧明，从贾客道经彭泽湖，每以舟中所有多少投湖中，云以为礼。积数年后复过，忽见湖中有大道，上多风尘，有数吏乘车马，来候明云，是青洪君使要。须臾达，见有府舍，门下吏卒，明甚怖。吏曰：“无可怖。青洪君感君前后有礼，故要君，必有重遗君者。君勿取，独求如愿耳。”明既见青洪君，乃求如愿。使遂随明去。如愿者，青洪君婢也。明将归，所愿辄得，数年大富。

这个故事传至南北朝及隋代便出现了异文，如隋代佚名《录异传》记：“区（欧）明得如愿遂大富。”后至正旦，如愿起晚，商人以杖打之，如愿以头钻入粪中，渐没失所。后商家（引者按：欧明家）渐贫。”如愿故事发生变异的原因，当是与南朝时流行的紫姑故事发生了混杂。《荆楚岁时记》载：

---

[1] 《荆楚岁时记》。

正月十五，其夕，迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占众事。

注云：

> 按刘敬叔《异苑》云："紫姑本人家妾，为大妇所妒，正月十五感激而死，故世人作其形迎之，咒云：'子胥（婿）不在（云是其婿），曹夫人已行（云是其妇），小姑可出。'于厕间或猪栏边迎之，提之觉重，是神来也。平昌孟氏恒不信，尝以此日迎之，遂穿屋而去。"自尔厕中著以败衣，盖为此也。《洞览》云："是帝喾女，将死，云生本好乐，至正月半可以衣见迎。"又其事也。《杂五行书》："厕神名后帝。"《异苑》云："陶侃如厕，见人，自云后帝，著单衣，平上帻，谓侃曰：'三年莫说，贵不可言。'"将后帝之灵，凭紫姑而言乎？俗云溷厕之间必须静，然后致紫姑。

紫姑，或记作"子姑"，现代民间俗称之为"坑三姑娘"、"七姑娘"、"瓢姑姑"等，从上引《荆楚岁时记》及其注文来看，紫姑是蚕神[1]、厕神，又是能够满足人愿的小女神。由于紫姑的神性中有满足人愿这一项，传说中她的身份也是婢妾，这样，有关她的传说便很自然地与"如愿"故事发生了混杂，她的厕神神格也随之附益到了如愿女身上。在文献记载中，厕神还有刘

---

[1] 在我国上古时期，蚕神又兼为桑神和纺织之神，除传说中的黄帝妻嫘祖外，炎帝女也是一个主蚕桑之神。《山海经·中山经》有"帝女之桑"。郭璞注云："妇女（帝女）主蚕，故以名桑"。《太平御览》卷921引《广异记》曰："南方赤帝女学道得仙，居南阳崿山桑树上，赤帝以火焚之，女即升天，因名曰帝女桑。"

安、乌刍沙摩明王和后帝三说，其中尤以“后帝”说为普遍。《荆楚岁时记》注文所引《杂五行书》、《异苑》即均以后帝为厕神，后帝头束“平上帻”，分明是一男性形象。南朝祭厕神，源于上古畏厕鬼和祀厕神之风。《荆楚岁时记》：正月的第一个未日（天干日）夜，以“芦苣火照井厕中，则百鬼走。”即为上古厌禳厕鬼的遗风。祭厕神实质是祭厕鬼，上古荆楚地区鬼神在概念上无甚差别。禳厕鬼和祭厕神虽然在形式上和目的上完全相反，但均以畏惧厕鬼的心理为出发点。

南朝楚人以钱贯系杖脚，投厕粪土，口呼“令如愿”，作为仪式来讲，是祈年和祭厕仪俗的一种复合形态，其目的主要在于祈财。此风不久便传到了北方。如《荆楚岁时记》注曰：

> 今北人正旦夜立于粪扫边，令人执杖打粪堆，以答假痛。又以细绳系偶人投粪扫中，云“令如愿”，意者亦为如愿故事耳。

正旦“令如愿”祈财的习俗，到了后世又演变成了正月初五（或初二）祭财神、路头神的习俗。如《清嘉录》载：

> （正月）五日，为路头神诞辰，金锣爆竹。牲醴毕陈，以争先为利市，必早起迎之，谓之接路头。

清人汝秋士诗云：

> 云何年初五，相传路头至？神或临其室，获利亿万计。

拜跪肃衣冠，馈献罗酒食[1]。

近世商家初一至初四关门歇业，初五即大开店门营业，便是与初五迎财神有关的商俗。

五、迎春活动。

南朝楚地的迎春活动，主要为各种集体竞技游戏。《荆楚岁时记》载：

> 立春之日，……为施钩之戏，以緪作篾缆相罥，绵亘数里，鸣鼓。又为打毬、秋千之戏。

施钩，即拖钩，也就是现代竞技活动“拔河”。杜公瞻解释说：

> 按施钩之戏，求诸外典，未有前事。公输子游楚，为载舟之戏，退则钩之，进则强之，名曰“钩强”。遂以时越。以钩为戏，意起于此。《涅槃经》曰：“斗轮罥索。”其外国之戏乎？今秋千亦施钩之类也。

今按，施钩，古名“钩拒”，《墨子·鲁问》言：“义之钩拒，贤于舟战之钩拒”。钩拒相传是鲁人公输般（鲁班）为楚人发明的一种舟战工具。它以长竹为竿，竿头附有一件金属钩状之物。楚、越在江上交战，楚居上游，越居下游，楚舟师若势不能敌，便以钩拒抵抗敌船，以免己船冲向敌阵或与敌船相舷，楚船若得势，则以钩拒钩住敌船，并用力将敌船拖近，展开接舷战。从

① 引见《事物掌故杂谈》第20页。

钩这一动作便又发展出了施钩之戏，“以绠作篾缆相罥”，意思是用麻编成粗大的缆绳，游戏双方各执一半对拉。这便完全与现代拔河相同了。不过在当时荆楚的地区，这一竞技游戏远比现代规模大，对峙双方“绵亘数里”，实在是蔚为壮观，在比赛时尚要“鸣鼓”助威，可见气氛也是异常之热烈。

打毬，本为战国时兴起的军事体育运动，在汉代又为寒食的节令活动。打毬，又称作蹴鞠、蹋鞠，刘向《别录》云：“寒食蹴鞠，黄帝所造，本兵势也。”《汉书·艺文志》：“蹴鞠二十五篇”。颜师古注曰：“鞠以韦（皮）为之，实以（物）毛，蹴蹋之以为戏也。蹴鞠，陈力之事，故附于兵法焉。”到了南朝楚人则将之作为立春的节日游戏，既丰富了立春的活动项目，也为节日增加了喜庆、欢乐的色彩。蹴鞠用的毬，比现代的网球略大，但打法是用脚踢，而且也设有球门，所以蹴鞠被认为是现代足球运动的前身。

秋千，杜公瞻注曰：

> 《古今艺术图》云：“秋千，本北方山戎之戏，以习轻者。”后中国女子学之，乃以彩绳悬木立架，士女炫服，坐立其上，推引之，名曰“秋千”。楚俗亦谓之“施钩”，《涅槃经》谓之“罥索”。

山戎，又称北戎，居住在今冀北地区，春秋早期齐、许两国曾联兵征讨过山戎，大概就是这一时期，荡秋千的游戏便传入了中原，从此逐渐为我国许多民族所接受，并成为青少年非常喜好的一项娱乐项目。荡秋千属于室外活动，除酷寒、盛暑季节外，其他季节都可以荡秋千，尤其是春秋两季最适于荡秋千。不

过总的来看，荡秋千基本上没有被列为特定季节的节令活动。但至迟在南朝，荆楚地区居民已将之作为立春之日的一项节令游戏。楚人的这一习俗至今仍传承于我国南方部分地区或民族中，如《中华全国风俗志》上篇卷八载：广东“上元观灯，或作秋千百戏。”另据介绍，正月初一海南黎族妇女聚集嬉玩“打秋千”等文体活动[1]。

除立春日的特定娱乐活动施钩、秋千、打毬三个项目外，楚人在正月初一和月末两日的群聚饮酒活动中还以“掷庐”为行乐节目。《荆楚岁时记》注文曰：“掷庐名为博射，《艺经》为掷博。”可见掷庐与投壶相同，游戏方式是将箭矢或竹签一类的长条状物扔入壶或圈中为胜。在远古时期投壶、掷庐一类活动具有明显的性交模拟意味，到了战国及其以下，掷庐等活动便转化成为赌博游戏，掷庐又名博射即证明它属于赌博游戏。

六、禳鬼鸟习俗。

在南朝楚地正月之夜还要进行几种禳却“鬼鸟”的活动，《荆楚岁时记》载：

> 正月夜多鬼鸟度，家家槌床打户、捩狗耳、灭灯烛以禳之[2]。

这被荆人极力禳却的“鬼鸟”，是一种复合形象，它实际上至少

---

① 见《中国奇风异俗》第 267 页。

② 在荆楚故地，厌禳鬼鸟之俗近世定在正月初七日，如《中华全国风俗志》上篇卷五载：“人日，夜多鬼鸟。日夜行游女，有小儿家，不可露衣服，此鸟夜飞，以血点之，儿辄痫。又有鬼车鸟，能入人家，收人魂气，荆人夜闻其声，则灭灯、打门、捩狗以厌之。”

有三个来源：1.《山海经》中记载的各种食人和预兆、散布灾害的怪鸟与怪兽。如《东次二经》载：凫丽之山“有兽焉，其状如狐，而九尾、九首、虎爪，名曰蛮姪，其音如婴儿，是食人。”䃌山“有鸟焉，其状如凫而鼠尾，善登木，其名曰契钩，见则其国多疫”等等。2. 因难产而死的女厉鬼。《本草·姑获鸟》释名曰：

乳母鸟，夜行游女，天帝少女，无辜鸟，隐飞，鬼鸟，谚谆，钩星。

李时珍曰：

昔人言此鸟产妇所化。阴匿为妖，故有诸名。

3. 布谷鸟。此鸟古名“鸠”，又名“获谷”，是春神勾芒的使者和化身，也是早春的催耕鸟和吉祥鸟。“获谷”两字换置即是“姑获”。前引《本草》又记此鸟名“无辜”，这也是拟布谷鸟叫声而给它起的名称，“无辜”音亦近“布谷”。早在先秦时期即有祭鸠的礼俗。祭鸠除了敬春神的意味外，还涵有祈生育的意味。古汉语春与阳相通，春鸟鸠与燕子，都曾被作为男根的隐语和象征。由男根象征又递引出产子、生育的意味。而这后一意味至今仍遗存在部分地区的民俗活动中，如河南浚县每年正月十五和七月十五要在大丕山、浮丘山的奶奶庙举行两度盛大的庙会。届时许多为媳妇求子的老婆婆便来奶奶庙烧香祈拜。临走时均要在庙会摊点上买一些泥鸟带回家。路上若遇小孩唱：“给个泥咕咕（小鸟），回家抱孙孙……”一类祝福添子的歌谣，

便随手抓一把撒给孩子们[1]。4、各种善女神。《玄中记》云：

> 此鸟名获姑，一名天帝少女，一名隐飞鸟，一名夜行游女。好取人女子养之，有小儿之家，即以血点其衣以为志，故世人名为鬼鸟。荆州弥多。

按此说法，则鬼鸟有一部分影子，如天帝少女这一点，与紫姑相叠合，有一部分影子又与炎帝少女女娃（精卫）相叠合，《山海经·北次二经》载：发鸠之山“有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自诙。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海。”发鸠山又名“鹿谷山”，“鹿谷”音近“布谷”，“发鸠”之鸠也是“布谷”别名，由此可见鬼鸟和女娃均与布谷有关。鬼鸟又名“夜行游女”，表明上古的汉水女神——“汉之游女”的形象也揉入到鬼鸟形象中了。总之，鬼鸟姑获是多种神怪形象和传说的一种复合体，自南朝开始这个怪鸟的神性的善的一面便已隐入了人们的深层记忆中，而恶的一面却被放大和突现出来。再至后世，鬼鸟便成了极其可怕的九头怪鸟。现在河北保定地区每逢正月十五要举行“跑旱船”等活动，当地传说古时有九头鸟，啄害人畜，它一啼叫嘴就流血，血滴到地上，五谷不生，滴到人畜身上，溃烂致死。有一老人指点人们说，九头鸟斗不过龙、狮，害怕声响，它的血滴到水里，所带瘟疫就会自然消失。于是人们依老人所嘱，在一个正月十五日耍龙灯、舞狮子、跑旱船，与九头鸟展开斗争，九头鸟不敌而死。后世

---

① 见丘桓兴《中国民俗采英录》第132—133页。

的人们为了纪念这一盛事，也就在每年正月十五热热火火地搞一番“跑旱船”等活动。

七、正月晦日的送穷仪俗

《荆楚岁时记》云：“晦日送穷”。晦日是月底的一天。杜公瞻注曰：

> 按《金谷园记》云：“高阳氏子瘦约，好衣敝食縻。人作新衣与之，即裂破，以火烧穿着之，宫中号曰‘穷子’。正月晦日巷死。”今人作縻，弃破衣，是日祀于巷，曰“送穷鬼”。

按，南朝楚人“晦日送穷”的仪俗，也是由正月弃旧迎新和祭火神兼祖神祝融两项仪俗复合而成的。高阳氏，即帝颛顼，《史记·楚世家》载：

> 楚之先祖出自帝颛顼高阳。……高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。

据此，火神——祝融、重黎、吴回，均是高阳第三代孙。古汉语“子”可指“子孙”，《金谷园记》说的“高阳氏子瘦约”，与祝融音近；瘦约好食縻，正是先秦楚人典型的食俗，《史记·封禅书》记汉高祖诏命治祠，荆巫祠“施縻”，《索隐》引郑氏云：“主施縻粥之神”，可证。瘦约要将衣服放在火中烧过后再穿著

身上，这也是他作为火神的痕迹。上引的一段《楚世家》文字的深层含义，前此肖兵先生曾作过精辟的分析，他说：

> 上引《楚世家》说，帝喾于庚寅诛重黎，有人就说“庚寅”是楚的凶日（此非无据，《楚世家》言楚昭王疾甚，将战，而庚寅日卒子军中），但屈原却以“惟庚寅吾以降”为吉日良辰。很可推测，“庚寅”乃是楚国的圣节，是日诛有重，易新君，以寓凶吉相易，生死交替、新陈代谢之深意。所以细味《楚世家》文意，似乎重黎诛于庚寅，其弟吴回复居火正为“祝融”亦于是日。庚寅宜为楚人之祖先节、太阳庆、光明日。有些后进部落就是在部落大节或庆典里诛杀不称职或已尽职的酋长而更立“新君”的。李嘉言先生就说，屈原之所以说自己生于“三寅”之际，“恐怕就是纪念其始祖于庚日命于祝融之故。”[①] 所以生于日月交会之际，作为太阳神（颛顼、帝舜）精神后裔的屈原降于庚寅圣诞就能独得天地高阳之正气，可以名正则而字灵均[②]。

我们认为，肖先生的上述分析，非常中肯，按他的说法，《金谷园记》说瘦约“正月晦日巷死”也就很好解释了。惟需补充之处就是，“庚寅”这个楚国的圣节，应处在一个特定月份，庚寅为干支日名，六十天复现一次，每年有六个月存在这一天，如果没有一个特定的月份，那么，这个圣节也就无从庆贺和纪念了。这个特定月份，我们认为就是夏历正月，《离骚》在自诩伟

---

① 《离骚丛说・庚寅为屈氏吉庆日说》，《河南师范大学学报》1982 年第五期。

② 肖兵《楚辞与神话》江苏古籍出版社 1987 年 4 月版，第 226 页。

大的生日时就这样说的："摄提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降"。王逸注曰："太岁在寅曰摄提格。孟，始也。……正月为陬。"这表明屈原是生于正月的庚寅日。这一天恰恰又正是老火神重黎受诛、新火神吴回受命的一天（实际上《楚世家》所载故事是先秦楚人根据正月生新火，灭旧火的改火古俗编造出来的）。屈原之所以那么自豪地宣告自己的生日，也就在于他是生在正月里的庚寅日，而不是其他月份的庚寅日。正月祭火神的习俗近世仍遗存于部分汉族地区和西南少数民族中。如近世北京在正月初一至十五日要举行火神庙会。又如《陆凉州志》载：

> （云南曲靖正月）朔四日，俗名烧火星纸。每里约会，或十家二十家，当首之家，具牲醴钱马五谷，请众诣火神祠祀，回即剁生（牲）饭众。至午醼酒。次日送神牌于明岁当首之家。复请醼饮，阖郡行之[1]。

现代彝族在每年正月的头几天也要择日举行祭火仪式。我国民间以正月初一或初三为"迎灶（神）"之日，届时贴新灶神像，设供迎拜，这一习俗的深层意味仍是祭新火神。日本民族有"庭灶之俗"，每于正月初一至初三，在房间入口处筑新灶烧火，家人聚食行乐，这一习俗也源于我国古代的正月"改火"之俗。晦日送鬼穷的习俗，后世也在我国民间得到传承，如清褚人获《坚瓠集》载："池阳风俗，以正月二十九日为穷九，扫尘投水，谓之送穷"。近世四川成都一带改为正月初五送穷，则是受到正

---

① 引自《中华全国风俗志》上篇卷十。

月初五迎财神习俗的影响[1]。

八、正月初一与月底两天的酺聚、游乐与避厄活动

《荆楚岁时记》云：

> 元日至于月晦，并为酺聚饮食，士女泛舟，或临水宴会，行乐饮酒。

杜公瞻注曰：

> 按每月皆有弦望晦朔，以正月为初年，时俗重之，以为节也。《玉烛宝典》曰："元日至月晦，人并酺食、渡水，士女悉湔裳，酹酒于水湄，以为度厄。"今世人唯晦日临河解除，妇人或湔裙。又，是月民并酺食，□□之名，又似之矣。出钱为醵，出食为酺，竟分明。

以上征引表明，这两日酺聚饮食活动的性质不属于家族活动，而是乡党邻里间的群聚行乐和男女间的集体联欢。在远古时期，这一性质的活动一般是在两个相邻氏族间进行的。上引记载的已非原始形态的联欢习俗了。南朝至隋代这一联欢的形式有两种，一种是凑钱，一种是凑食物，然后共聚在一起，联欢地点或选择在船上，或选择在水际。《夷陵县志》记："夷陵元夕，连袂唱竹枝歌、采茶歌。"即是南朝楚俗的遗风。南朝楚地在元、晦

---

① 后世还有"贴挂签"一俗，也是从南朝"送穷鬼"习俗变型而来。相传姜太公封其妻为"穷神"，令之"见破即回"，世人于是相率将纸剪破贴在门上，以避"穷神"。

两日的联欢过程中还要进行祓禊（亦即“解除”）活动。《玉烛宝典》说的男子渡水，士女湔裳，以为渡厄，意思是男子们跳入水中沐浴、游泳，女子则以洗裙子的方式代替沐浴，用这两种方式便可渡过灾难。上引文字中掺入了一些佛家用语，但从整体看，祓禊沐浴、解除灾难都是我国传统习俗。之所以要选在元日和晦日两天祓禊，原因在于元日是辞旧迎新的一天，晦日是高阳氏子瘦约死去的一天，均需辟邪驱疫[①]。与元、晦两日的酺聚饮相比，祓禊活动产生较晚。

在远古时期，整个孟春之月都曾经是联欢节。直到晚世和近现代我国的一部分西南少数民族中还传承着比《荆楚岁时记》记载的还要古老得多的孟春之月男女联欢的习俗。如近世正月初一日，杭州的成年男女要成群结队地到月老祠烧头香，祈求良缘。又如王济《日询手镜》记：

> （广西南宁）每岁元旦或次日，里中少年，裂布为帕，挟往村落，觅处女少妇，相期答歌。允者男子以布帕投女，女解所衣汗衫授男子归，谓之抛帛。至十三日，男子衣其衫而往，父母欣然迎款，男左女右，斑坐一室，各与所期互相答歌，邻亲老稚毕集观之。人家多女者，各期一男，是日皆欢歌，至十六日乃罢归。归时女以前帕巧刺文绣还男子，男子亦以汗衫还之女。妇之父并夫有别，往赴期者，一州之民皆然，虽千指之家，亦有此。惟城市有，附郭无此

① 据魏正乾先生介绍，西北地区以正月初七为“人齐节”，这天夜里家人不得外出，每家都要点“长命灯”，由年长主妇依次喊全家人的名字，谓之“回魂”（见《年节风俗新考补遗》，《西北民俗》1989年创刊号）。此俗应是隋代于正月元、晦两日渡厄解难的一种变型遗存。

俗，中或有故事，皆暧昧[1]。

《中华全国风俗志》下篇卷八记：

（滇黔彝族）跳月为婚者，元夕立标于野，大会男女，男吹芦笙于前，女振金铎于后，盘旋跳舞，各有行列，讴歌互答，有洽于心即奔之。越日送归母家，然后遣媒约，请聘价焉，既成，则男就于女，必生子然后归夫家。

同书卷十记：

（苗族）孟春合男女跳月，扑平壤为月场，皆更服饰妆，男编竹为芦笙，吹之而前，女振铃继于后，以为节，并肩舞蹈，迴翔宛转，终月不倦，暮则挈所私归，比晓乃散，聘赀以妍丑为盈缩，生子然后归婿。

另据介绍，苗族新年有"游方"一俗：

当天快黑时，外寨的男青年成群结伴地来到游方场和游方坡，吹起尖脆的木叶，大声呼喊："妹妹，快来游方啊！"寨里的姑娘便穿上最漂亮的绣花衣裙，三五成群地来到游方场。一般是两男两女对歌，并有意逗玩。……不少青少年在游方中寻情侣[2]。

---

① 引自《中华全国风俗志》上篇卷九《广西》。
② 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第2页。

南北朝至隋代在正月间进行的上述九个方面的庆典、祭祀避邪、联欢活动，表明我国的传统大年节“元旦”（春节）在这一时期已达到成熟化和高潮化的阶段。从正月初一到正月晦日，节庆活动安排得密密满满，紧紧凑凑，节庆内容万象纷呈、繁复多样，充分具备了大节日或大年节的复合性、多功能性、长时段性和狂欢性等特征。后世元旦节庆活动在范围上基本没有脱出南北朝时期形成的框架，在内容与事项上，基本上都是对那一时期节俗的传承，有一些活动事项虽然产生于后世，但却是按南北朝已形成的节庆框架，对其中原有某些习俗与事象进行了不改变功能与意义的置换与发展。如据《蕲州志》载：明代湖北蕲州正月迎祭的神祇为唐明皇、金花小娘社婆等，对象发生了变化，但迎神之家，“男女罗拜，蚕桑疾疫，皆祈问焉。”仍然保存着南朝楚人迎祭紫姑，祈问桑蚕丰欠的节日仪俗。与现代春节相比，南北朝及隋代的元旦（春节）节庆，具有更多的公娱联欢活动，具有现代不具备的狂欢色彩，节庆的时间也长得多。

4. 隋以后节庆活动的发展

唐、宋以后，元旦（春节）节庆活动的发展主要体现在两个方面：

一、衍生出各种样式的请神、迎神、游神等祭祀性活动。这一性质的活动均是从唐、宋以前迎人祖女娲、勾芒神、新火神、紫姑神之类迎神活动变异、转型而成的。不同的民族迎神的对象一般不相同，请、迎、游、送神的程式也有区别。其中少数民族迎送的神祇较具民族的独特性。如前引壮族正月初迎天女蛙神即属于迎女娲的变型。又《古今图书集成》记：（云南）云龙州“元宵前迎三崇神，沿街立松棚，设供献，张灯爆竹，歌

舞旬日，送回。”汉族迎祭的对象一般为玉皇大帝、城隍、龙王、人祖（女娲、奶奶神）、土地公、土地母等，明、清以下有些历史人物和戏剧人物，如唐明皇、许仙、白蛇、青蛇等，也混入了送、迎神祇的队伍（如前引《蕲州志》所载）。迎神至送神仪式所占时间一般为一、二个月，有的地区甚至长达三、四个月。有的地方称为“出天行。”[①] 有的迎神、祀神活动，并不表现为迎、游、祭、送的程式，而采取的是庙会形式，即神本身不移动，而是拜神、求神的人向神庙或祭坛所在集中。这种形式也非常普遍，如吴自牧《梦粱录》载：

> 正月初九日为玉皇上帝诞，杭城中行香，诸富室咸就承天观阁上建会。

又如前面提到过的河南浚县奶奶庙会。

后世与迎神——送神仪式并行的，还有迎祖——送祖活动。各地一般在正月初一将祖先画像挂在堂上礼拜、供享，或三、五日，或十、十五、十八日再将画像收起[②]。

二、立春鞭土牛、咬春饼等农事性仪俗与食俗

立春鞭土牛是将先秦于十二月制作土牛、送走寒气的习俗与正月立春祭句芒神、祭耒、春耕籍田等礼仪复合而成的一种

---

① 出天行，又称“出天方”、“出行”、“出方”。《天咫偶闻》卷10：“正月初一，子刻后祀神，谓之‘接神’。”即指的是出方之俗。近世我国农村“出天行”的时间，有的地方定在初一零点，有的定在雄鸡初鸣之时，其仪式程序是按阴阳家推算的新年吉神（喜神）方位出门焚香燃烛设供致礼，然后放鞭炮。有的地方在行礼后，还要到庙里拜神求吉。

② 见《事物掌故丛谈》第14页。

习俗。它的产生是在六朝以后[1]。《粤西丛载》曰："迎春日惟郡县竞看土唊春饼，外乡则否。"鞭土牛的习俗直至晚世还未被广西的乡邑所接受，惟实行于郡县中。通过这一传播上的时间差，即可看出鞭土牛习俗产生较晚。宋陈元靓《岁时广记》引《皇朝岁时杂记》云："立春鞭牛讫，庶民杂还如堵。"这可以说是有关鞭土牛之俗的较早的记载。鞭土牛的早期形式是，在宫庭广场和州县官衙前，做一土牛，再塑一个农夫的像和若干犁耙之类的耕具，这农夫是由句芒转型而成的，所以他名叫"芒神"。芒神手中握着一条鞭子，象征他在赶牛犁田，官府以此催农春耕。立春有早晚，若立春在十二月望，芒神就站在牛的前面，若立春在十二月末和正月初，则站在牛旁，若立春在正月望，那就站在牛后。做土牛、芒神像陈设，最初只取其象征性，并没有什么具体的仪式活动，到了后来便需将土牛用鞭子打碎，俗称之为"打春"。近世此俗又趋于简化了，即改用售春牛图或春牛芒神图的形式催农春耕，而不普遍做土牛和芒神塑像了[2]。但在部分地区鞭土牛的仪式仍很隆重、热闹，如近世湖北监利"立春先一日，官师班春于庙，农人皆趋观焉，以土牛采色，占水旱等灾，以句芒鞋，占寒燠晴雨"。广东"迎春日竞看土牛，或洒以菽稻，名曰消疹。"[3] 有的地区的农人则竞取土牛

---

[1] 立春出土牛之俗相传为周公所制，如宋高承《事物纪原》云："周公始制立春土牛，盖出土牛以示农耕早晚"。然这种说法并不确切。王充《论衡·乱龙》云："立春，东耕为土象人，男女各二人，秉耒把锄，或立土牛，未必能耕也。"可见立春出土牛始于汉代。至于"鞭土牛"，则如文中所说，当在六朝以后。

[2] 东北地区的春牛既不是用泥土做成的，也不是画在纸上的，而是用秆秸、彩纸扎成的，立春之日由男子将这抬到田间，进行鞭春牛活动。

[3] 《中华全国风俗志》下篇卷六；上篇卷八。

碎块，“归置猪圈中，谓为牲畜肥循之征。”[1]近世至现代还传承着“说春”或说“黄牛书”的习俗。如近世湖北黄陂“每逢立春之左右，邑役必派人下乡说春，说春之人红袍纱帽，以一人鸣钲，所说皆吉利语，似歌非歌，似谣非谣，说毕酬以米。现在陕北农民，常在春耕前，请游方说书人来家里说一段“黄牛书”和“丰收乐”，其民俗性质与功能也是“说春”与“催耕”。又“瑶族的一个支系——白裤瑶在春耕前要演春耕戏。大年初一日，一人扮牛拖犁，一人扮农夫扶犁耕作，另一人扮愚公挖山造田。三人载歌载舞，表示迎接春耕，预兆丰年。”[2]白裤瑶的这种春耕习俗，显然是汉文化影响的产物。

在我国的部分少数民族中，春耕前的祭仪与习俗还保留着较古老的形态。如布朗族春耕前要以公鸡、谷、米、茶和酒来祀土神，由巫师白摩进行一系列的巫术祈祷活动[3]。“朝鲜族在正月十五要举行五谷祭。这一天，农家用江米、大麦、大黄米、高粱米、小豆等五种粮食做饭吃，然后盛一碗五谷饭给牛吃，俗称牛先吃哪种粮食，哪种粮食当年就可获丰收。”[4]

啖春饼、春盘、春卷三俗缘起于先秦的正月“采芸”尝新之俗。该俗在汉代同样被著为“月令”，如东汉崔寔《四民月令》云：

> 凡立春日食生菜，不过当取迎新之意而已，及进浆粥，以导和气。

---

① 浙江《武义县志》卷三。

② 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第8页。

③ ④见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第392页，第8页。

南北朝至隋代的北方人在正月七日只吃新菜，不吃去年剩菜[1]，而且还要作煎饼啖食，已具后世立春吃春饼的雏型。近世湖北监利立春日“春饼生菜，亲朋令饮，谓之春台席。”广东“啖生菜春饼，以迎生气。”[2] 均还保存着南北朝时期的遗风。唐、宋及其以下，宫廷在立春前一日要以春盘赏赐大臣，民间则以春盘作为戚里间的馈赠之物。立春日若设春宴待客，桌上必备一大碟春盘。盘内除糖果之外，必有新韭及其他时令蔬菜。有的地方全家人食春饼、萝卜，谓之“咬春”。现在最流行的则是内包韭菜（或其他时令蔬菜，如地皮菜）油煎得脆酥的春卷。

在我国汉民族中，后世最流行的春节节令食品是饺子。明沈榜《宛署杂记》曾提到当时元旦盛行吃“扁食”。“扁食”即饺子。清河北《肃宁县志》亦记载道：“元旦子时盛馔同享，各食扁食，名角子，取更岁交子之义。”现在有的地方（如湖北谷城县）把饺子包成元宝状，有的地方在饺馅中放入镍币或花生米，分别涵有祈财或祈寿的意义。除饺子外，清潘荣陛《帝京岁时纪胜》说北京过元旦要准备“蒸糕、粉羹”作为节令食品，不过，此俗现在已不盛行了。

---

① 南朝楚人传承的类似习俗与当时的北方习俗在内容上有所不同，在时间上也有先后差别，《荆楚岁时记》载：“留宿岁饭，至新年十二日，则弃之街衢，以为去故纳新也。”此种倒年前剩饭的习俗，直至现代仍变型地遗存于部分地区。

② 《中华全国风俗志》下篇卷六。

三、元宵——中国的灯节与舞龙节

元宵节，古代又称之为元夕、元夜、上元和灯节。自古民间即有“月半大如年”的说法。这个节日具有红火、热闹、公娱色彩强烈、游艺内容丰富的特点，在中国传统的四大节日中，只有端午节可与之相比。

1、上元灯节的滥觞期与形成期

对元宵节的起源，自古即有几种说法：第一种说法是汉文帝因周勃在正月十五勘平“诸吕之乱”，于是定此日为元宵节。第二种说法是，汉武帝采纳方士谬忌的奏请，在甘泉宫中设立“泰一神祀”，从正月十五黄昏开始，通宵达旦地在灯火中祭祀，从此形成了这天夜里张灯结彩的习俗，如宋朱弁《曲洧旧闻》即云：“上元张灯，自唐时沿袭汉武帝祠太一自昏至明故事。”但按《史记·乐书》所说：“汉家常以正月上辛祠太一甘泉，以昏时夜祠，到明而终。常有流星经于祠坛上。使僮男僮女七十人俱歌。”辛是天干日名，上辛是正月的第一个辛日，而并不一定在十五。汉武帝祀太乙沿袭的是先秦楚人的旧俗，《楚辞·九歌》以“东皇太一”为至尊之神，又《文选》收录的玉《高唐赋》云：“进纯牺，祷璇室，醮诸神，礼太一。”第三种说法是，汉末道教的重要支派五斗米道，创天、地、水（或人）“三官”说，魏晋道家又以“三官”与时日节候相配，定正月十五为上

元，七月十五为中元，十月十五为下元，合称“三元”。三元节庆由此产生。明郎瑛《七修类稿》引唐人说法，以为正月十五是“三官下降之日”，而三官各有所好，天官好乐，地官好人，水官好灯，因此在上元节要纵乐点灯，士女结伴夜游。第四种说法是，上元节是汉明帝时由西域传入的，如宋高承《事物纪原》云：

> 西域十二月三十乃汉正月望日，彼地谓之大神变，故汉明令烧灯表佛。

第五种说法是，上元始于唐睿宗时期，《七修类稿》曰：

> 《唐书·严挺之传》云：“睿宗好音律，先天二年正月望日，胡人婆陁请然（燃）千灯，因驰门禁，帝御安福门纵观，昼夜不息。”继而韦述《两京新记》曰：“正月十五夜，勅金吾驰禁，前后各一日看灯。”则是始于睿宗，成于玄宗无疑。

另据佛典《涅槃记》说，释迦牟尼火化后，信徒将他的舍利子置于金座上，大众飞撒花瓣，奏乐，绕城燃灯十三里。以后，每逢元宵夜皆点花灯纪念佛祖。唐玄奘《大唐西域记》也记载了印度人在正月十五夜聚众燃花灯的盛况。今按：第五种说法明显欠确，第一种说法也无可信证据，而第二、三、四种说法均有一定的道理。我们的看法是，上元灯节是多种文化和习俗复合而成的，先秦楚文化的影响、汉代正月上辛日燃烛祭太乙的仪礼、道家者流造作的“三元”说，以及佛教的法事庆典，均

对上元节的形成发生了重大的影响。另外，古老的跳月、祭门习俗和南北朝、隋唐时期的祭紫姑、送火神习俗，也对上元节的形成起到极其重要的作用。从发展过程来看，汉代及其以前，是上元灯节的滥觞期，汉代以下是上元灯节的形成期。北魏孝文帝曾诏令暂停“三元告庆之典”[①]。南朝梁简文帝曾作《列灯赋》云：

> 何解冻之嘉月，值蓂荚之盛开。草含春而色动，云飞采以偕来。南油俱满，西漆争燃。苏征安息，蜡出龙川。斜晖交映，倒影澄鲜。

丁武先生分析此诗说：

> “解冻之嘉月”是指孟春正月。蓂荚是传说中的瑞草，据说这种草每月从初一开始，日生一荚，至十五日生满十五荚，从十六日开始，又日落一荚，至月末落尽。蓂荚盛开之日就是十五日。《列灯赋》描写的正是元宵张灯的情景：有油灯、漆灯，或燃香，或燃蜡，灯月交辉，倒映水中[②]。

根据北魏孝文帝的诏令和梁简文帝的赋，上元灯节的正式形成时期绝不迟于魏晋。隋代的正月十五灯节已是盛况空前。《隋书·柳彧传》载柳氏上奏隋文帝曰：

---

① 《魏书·高祖纪》。

② 《灯节活元宵》，载《文史知识》1984年第1期。

窃见京邑，爰见外州，每正月望夜，充街塞陌，聚戏朋游。鸣鼓聒天，燎炬照地，人戴兽面，男为女服，倡优杂伎，诡状异形。以㛹秽为欢娱，用鄙亵为笑乐，内外共观，曾不相避。高棚跨路，广幕陵云，袨服靓妆，车马填噎。肴醑肆陈，丝竹繁会，竭赀破产，竞此一时。尽室并孥，无问贵贱，男女混杂，缁素不分。

又隋薛道衡《和许给事善心戏场转韵诗》中云：

京洛重新年，复属月轮圆。……万方皆集会，百戏尽前来。临衢车不绝，夹道阁相逢。……竟夕鱼负灯，彻夜龙衔烛。欢笑无穷已，歌咏还相续。羌笛陇头吟，胡舞龟兹曲。假面饰金银，盛服摇珠玉。宵深戏未阑，兢为人所难。卧驱飞玉勒，立骑转银鞍。纵横既跃剑，挥霍复跳丸。抑扬百兽舞，盘跚五禽戏。狻猊弄斑邑，巨象垂长鼻。青羊跪复跳，白马回旋骑。忽睹罗浮起，俄看恺昌至。峰岭既崔巍，林丛亦青翠。麇鹿下腾倚，猴猿或蹲跂。

京城上元灯节的庆贺游乐时间，在唐玄宗以前仅限于正月十五一天，从唐玄宗开始放宽到十四至十六日。民间不受此限，因京城和州府治所的闾巷之门至夜晚要关闭，城中实行宵禁。到了宋代上元节庆时间进一步放宽到五夜，《七修类稿》载：

至宋乾德五年正月，诏以朝廷无事，区宇×安，令开封府更增十七、十八两夕，五夜之俗因此也。今以十三易十八者，闻（明）太祖初建南都，盛为綵楼，招徕天下富

商，以实国本，元宵放灯，多至十余日，后约中定今五日耳[1]。

明成祖朱棣即位七年后下诏云：

元宵节自十一日为始，赐节假七日。

近世宵禁解除，上元节的节庆时间随俗而定，有的地方庆祝三天，有的地方庆祝五天。福建自正月十一夜点灯，至二十二夜始熄，[2]仍沿袭的是永乐旧制。

2、观灯游艺与闹元宵

历史地来看，元宵节庆典规模最大、喜庆气氛最浓、灯花制作最巧、灯火最盛的时期，是在唐、宋、明、清四代，明永乐年间甚至以条令规定，元旦（春节）放假五天，元宵十天。不少稗史、笔记对唐至清代的灯节盛况作了生动的描绘。如唐郑处晦《明皇杂录》云：

上在东都，遇正月望夜，移杖上阳宫，大陈灯影，设庭燎，自禁中至于殿庭，皆设蜡烛，连属不绝。时有方都匠毛顺巧思，结创缯綵为灯楼十二间，高一百五十尺，悬珠玉金银，微风一至，锵然成韵。其灯为龙凤虎豹之状。

---

① 现代一般于正月十三日上灯，十八日落灯。

② 见《事物掌故丛谈》上海书店 1986 年 6 月影印版，第 22 页。

《大唐新语》载：

> 京城正月望日，盛饰灯影之会，金吾驰禁，特许夜行。贵族亲戚及下俚工贾，无不夜游。

《朝野佥载》记，唐玄宗先天二年（公元713年）于上元之夕，在宫门外“作灯轮高二十丈，……燃灯五万盏，簇之如花树”，又命宫娥及京师仕女数千人“于灯轮下踏歌三日夜”。另据《岁时杂记》、《东京梦华录》和《武林旧事》诸书记载，两宋时期制灯的原料除丝绸、彩纸、鸟羽外，还用羊角、琉璃和云母等物，制作的灯品种繁富，有牡丹灯、莲荷灯、曼陀罗灯、动物灯、壁灯、车舆灯、屏风灯、佛塔灯、鬼子母灯、没骨灯、珠子灯、万点罗灯、鱼魫灯、羊皮灯、罗帛灯、走马灯等等。府署、富室于元夕节庆期间，或搭彩楼，或设山棚，或造灯山、瀑布灯山或巨大的琉璃灯山，山上设置机关，点缀人物亭阁，再插以彩灯千盏，灯火之盛令人目不暇接、美不胜收。

在宋代还开始在彩灯上书写谜语或绘上谜物，如《武林旧事》云：

> 又有以绢灯剪写诗词，时寓讥笑，及画人物，藏头隐语，及旧京诨语，戏弄行人。

其实，设灯谜并不是戏弄行人，而是使行人驻足留观，品评涵咏，从而增加观灯的兴味。写灯谜、猜灯谜之俗一直传到现在。考此俗缘起，实与传说中的紫姑善占诸事有关。在灯谜产生之前，民间已有各种占卜年成及诸事的活动。

据《武林旧事》载：南宋上元灯节期间，教坊、勾栏艺人及民间会社还联合上街举行化装表演。这一新的节庆活动的出现，使大量的戏剧表演内容成为灯节的娱众节目，增添了灯节的喜庆色彩。清代又出现了一些闹元宵的活动。清顾禄《清嘉录》载：

> 元宵前后，比户以锣鼓铙钹，敲击成文，谓之闹元宵，有跑马、雨夹雪、七五三、跳财神、下西风诸名。或三五成群，各执一器，儿童围绕以行，且行且击，满衢鼎沸，俗呼走马锣鼓。

清让庸《春明岁时琐记》载：

> （上元日）以数人扮头陀、渔翁、樵夫、渔婆、公子等项，配以腰鼓手锣，足皆登竖木，谓之高脚秧歌。

清代农村地区上元节的歌舞表演，较普遍的形式是唱采茶歌、花鼓戏、秧歌等。如清刘继庆《广阳杂记》说：

> 旧春上元在衡山县，曾卧听采茶歌，赏其音调，而于词句懵如也。今又来衡山，于其土音虽不甚解，然十可一二领其意义，因而叹古今相去不甚远。村妇稚子口中之歌，而有十五国风之章法。

《岭南杂记》载：

（潮州灯节）各坊市扮唱秧歌，与京师无异。而采茶歌尤妙丽，饰姣童为采茶女，每队十二人或八人，手挈花篮，迭进而歌，俯仰抑扬，备极妖艳。

《南越笔记》载：

粤俗岁之正月，饰儿童为采女，为队十二人，手挈花篮，篮中挑一宝灯，絜一绛纱，以绳为大圈缘之，踏歌，歌十二月采茶。

咸丰《长乐县志》载：

正月十五夜，……张灯演花鼓戏，曰闹元宵，……演戏多唱杨花柳戏，其音节出于四川梁山县，又曰梁山调。

很多地方在唱采茶歌或秧歌时，还插入一些戏剧表演片断，如表演昭君出塞的情节，表演者下跨一象征着马的道具或竹马，周围有汉、匈两族的士卒护持。南方称下跨竹马的表演为“竹马灯”。

后世还流传着元宵搭松柏棚、插松柏枝于门的习俗，该习俗源于汉代在门上设“绞索松柏”。《古今图书集成》说（云南）支龙州在元宵节前要“沿街立松棚”。近世监利则在屋檐上插松柏。此项习俗与信奉基督教的民族在圣诞节扎松树、串彩灯的习俗是一致的。

现代，我国过灯节景象最盛的地区，是被誉为“灯采之乡”的浙江海宁硖石。西湖灯会也同样闻名遐迩。每年元宵，从

海内外奔赴这两地参加灯会的游客，动辄以十万人计。[1]

3、跑旱船、舞龙灯、耍狮子

跑旱船，原是无水地区过端午时搞的模拟性划龙船活动。端午划龙船的原始目的是迎祭龙神。后因正月间加入了舞龙的节目，跑旱船也随之加入了进来。

舞龙源起甚早，上古时期就有春、夏设土偶龙、木偶龙祈雨祭龙的仪式。汉初，高祖又令立灵星祠，祭农神后稷。灵星是东方苍龙的“左角”，又名“天田”、“农祥”，《后汉书·祭祀志》注引张晏说：“农祥晨见而祭也”。农祥星始见于东方是在春分，在这时就要举行盛大的雩祭。据《春秋繁露》载，汉代民间春雩的形式为：在城东放七条四丈长的小青龙，由童子八人、田啬夫八人在龙旁跳祈雨的雩舞。有学者说，两千年前的汉代，已有了舞龙以祭田祖、祈甘雨的民俗活动。但据文献记载来看，舞龙当时实有之，但舞龙祈雨的仪式则未产生。汉代宫廷中的百戏有一个舞剧叫做“鱼龙”，又名“黄龙变”，《汉书·西域传》曰：武帝“作曼延鱼龙之戏”。据唐颜师古注，该舞的表现过程是，先由传说中的巨型珍兽“舍利之兽”（此兽后由麒麟、狮子所置换出场戏乐，舞毕，变为巨大的比目鱼，比目鱼舞毕，又化为一条八丈长的黄龙，在庭中戏耍。大约是在隋代，鱼龙之戏才与春雩祭龙相结合，并移置到正月十五灯节成为一个助兴节目。如《隋书·音乐志》载：

---

① 见莫高《民俗学与旅游学》，载《中国民俗学论文选》中国民间文艺出版社 1986 年 7 月第 1 版。

（每年正月）于芳华苑积翠池侧，帝令宫女观之，有舍利先来，戏于场内。须臾，跳跃激水满衢，鼋鼍鱼鳖，水人虫鱼，遍复于地；又有大鲸鱼喷雾翳。倏忽化成黄龙，长七八丈，耸踊而出，名曰“黄龙变”。又以绳系两柱，相去十丈，遣二娼女对舞，绳上相逢，切肩而过，歌舞不辍。又为“夏育扛鼎”，取车轮、石臼、大瓮器等，各于掌上而跳弄之。并二人戴竿其上而舞，忽然腾透而换易之。又有“神鳌负山”，“幻人吐火”，千变万化，旷古莫俦，染干大骇。

宋《梦粱录》载：

以草缚成龙，用青幕遮草上，密寘灯烛万盏，望之蜿蜒，如双龙飞走之状。

此俗至后世犹存，如《岭南杂记》载：

潮州灯节有鱼龙之戏。

由于汉代“鱼龙之戏”还有舍利兽舞，而舍利巨兽的替身麒麟、狮子在传承过程中也经常与龙发生互相转换关系，如有的地方正月只舞狮，不舞龙，有的地方反之，在前引长沙正月舞龙例中，龙将身子缩短就变成麒麟，皆证明了这种转换关系。这样，舞狮（或舞麒麟）在后世也成为元宵节的一个娱乐节目。现在，舞龙一般为二龙戏珠，舞狮一般为狮踩绣球，珠和绣球的重要原型之一就是月亮，这因为十五为月望，祈月、祭月、赏月也

是正月十五的传统习俗。

在传承过程中，各地的正月耍狮、舞龙节目，逐渐地具有了不同的地方风味和特点。以龙为例，有的地方用纸做，有的地方用布做，有的用草做。龙身，有的地方做成九节，有的地方则做成二十四节。在具体的戏耍程式、仪节与内涵上各地更是各具特色。如近世四川泸县的正月舞龙习俗为：

> 旧历正月初九日至月望，此数日晚间，竞赛龙灯，灯或纸扎者，或纸糊者。灯中燃油纸条，前呼后拥，招摇过市，大呼曰："拿花筒大炮来！"好事者于龙灯过处，出花筒、火炮、黄烟、地耗子、滴滴金、圮花等等，向龙灯燃放。观者填街塞巷，锣鼓喧阗，火星乱落。戏龙者赤身跣足，盘旋跳跃，口含橄榄，以解热毒，遇人燃放花筒火炮，彼等即戏龙灯。及至龙灯已烧剩一篾筐，戏龙灯者乘隙潜出①。

泸县舞龙须待龙身的烟火炮筒烧尽而后止，还隐涵有南朝楚人正月晦送穷鬼——火神瘦约的习俗因子，因为瘦约穿新衣要先放在火上烧一下。其实，烧龙之俗也不独四川泸县有，各地舞龙的龙阵游耍时莫不被围堵燃鞭、放炮，均涵有烧龙的意味。②从这角度可以说，正月的"龙"就是火龙，是掺入了火神祝融形象的龙。

---

① 引自《中华全国风俗志》下篇卷六。

② 粤东一带元宵节也有"烧龙"之俗，该龙身每节装有土火箭、土烟花，在表演了昂首、跳跃、躬身、翻尾等动作后，龙头张口吐火，龙身开始燃烧，舞龙人尽兴奔跑，四周鞭炮、镲锣齐鸣，形成一种火龙飞舞的壮观景象。

除了祭田祖、祈甘雨和送火神瘦约的因子外，近世舞龙还隐涵有祈生育和祛病的意味。如据我的蒲圻籍学生介绍，蒲圻农村每村均要制作两条龙，由已婚妇女缝制，一条为“男灯”，一条为“女灯”，舞龙灯时，由未婚男女分执男、女龙灯，表演二龙争珠的场面。《中华全国风俗志》下篇卷六介绍说：

（长沙）妇人多年不生育者，每于龙灯到家时，加送封仪，以龙身围绕妇人一次，又将龙身缩短，上骑一小孩，在堂前行绕一周，谓之麒麟送子。

纸龙用麻作须，浅识者以多钱购剪服之，谓可治一切疾病。

从总体上看，在汉族地区愈往后世，龙便愈来愈变为正月迎祭的主要对象。由迎祭龙神仪式的传承过程中又衍生出了一些新的习俗。《中华全国风俗志》下篇卷六记两湖正月迎龙风俗云：

（近世武昌于元宵节）每户必设香案，以龙首据案享受，随有四老者，衣冠立香案左右。

省城（长沙）各庙如定湘王朗公元帅诸神，每岁札一纸龙，沿街行走，鸣锣击鼓，甚为热闹，家家焚香顶礼，若迎接真神然。

近世安徽泾县的舞狮子习俗也较有特点，据载：

赛会演戏，各地所同，若舞狮子，则为泾县东乡所独

有的。砍木块为狮首，缀以黄布为身，二人顶而舞之。佐以红海公、白海公[1]、判官、娘娘诸神，悉以人戴假面具为之。红海公、白海公系弄狮子者[2]，一红面，一白面，均满身红衣作种种不伦不类的怪剧，以引观者之发笑。娘娘白面亦红衣，骑狮子身上而舞。判官黑面绿袍，执笔木立不动。设有人病者，必迎狮子至病人室中，周视一巡，以祓除不祥。初生小儿，将渠（他）含至狮子口中，谓容易长大云云。其期自元旦日始，至三月初三日止，各村轮次而舞，或全堂（一日），或半堂（半日），皆有定例。迎狮子神者，必斋戒茹素，格诚格敬，无敢稍怠。舞狮子之人，率本地祠丁，平日被役于人，独此月俨然尊大，一若渠即狮子神也。[3]

按：泾县舞狮、迎狮、敬狮习俗不仅在程式上、仪节上，而且在深层结构与心理上，也与前引长沙舞龙、迎龙、敬龙习俗完全一致，可见舞狮源于舞龙。另外，泾县狮首用木块砍削而成，也源于祭龙或端午龙舟竞渡的习俗，有些南方地区的龙王庙供设的就是木雕龙头，有的地区龙船上的龙头也是用木头砍削雕刻而成可以装卸的，平时供于祠所，竞渡时则烧香拜迎到船上，安置到船首。

---

① 据《西京杂记》与《西京赋》记载，西汉百戏中有“东海黄公”这么一个节目，表演的内容是，方士黄公头裹红绸，手握赤金刀，御气，吞刀，吐火，兴云作雾，禁制白虎，但最后因饮酒过量，身体虚耗而被白虎所害。所谓红海公当是黄海公，白海公当是白虎。通过这一考证，我们看到古代戏曲乐舞多被吸收、改造为节日的助兴节目。

② 按：这也是脱胎于“东海黄公”斗白虎的表演。

③ 《中华全国风俗志》下篇卷五引《泾县东乡佞神记》。

高跷至迟产生于春秋战国时期，《列子·说符》云：

宋有兰子者，以技干宋元，宋元召而使见其技，以双枝长倍其身，属其胫，并驰并趋，弄七剑，迭而跃之，五剑常在空中。元君大惊，立赐金帛。

上面记载的就是一种踩高跷兼弄剑（现在多为弄棒、球）的杂技表演。踩高跷自战国以下一直是我国传统百戏中的一个表演项目，其难度不大，一学就会，所以民间也以之为娱乐方式。它被纳为正月十五节庆的娱众节目，可能并不晚于舞龙。

4、**元夕迎紫姑**

从古代志怪小说和岁时风土记中有关的记载来看，迎紫姑之俗在南朝时期即已广泛传流开了。当时在正月十五夜曾并存着两项祭仪：一是祭门户，二是祭紫姑。

《荆楚岁时记》云：

正月十五，作豆糜，加油膏其上，以祠门户。

这基本上是沿续先秦即已存在的旧俗。但按杜公瞻在注文中所作征引与介绍来看，从南朝刘宋时期起，祭门户与祭紫姑两个祭仪已发生了部分复合，而复合祭仪的主要对象则是紫姑。〔刘宋〕刘敬叔《异苑》云：

紫姑姓何名媚，字丽娘，莱阳人，寿阳李景之妾。不容于嫡（妻），常役以秽事，于正月十五日感激而死，故世

人以是日作其形，夜以厕间或猪栏边迎之。祝曰："子胥不在，曹妇归去，小姑可出戏。"提猪觉重者，则是神来，可占众事。

此条记载表明，紫姑是厕神而兼占卜女神。南朝时期，紫姑还复合、兼并了蚕神的神性。

《齐谐记》曰：

正月半，有神降陈氏之宅，云是蚕室，若能见祭，当令蚕桑百倍。

《续齐谐记》曰：

吴县张成夜起，忽见一妇人立于宅东南角，举手招成，成即就之，谓成曰："此地是君家蚕室，我即此地之神。明年正月半，宜作白粥、泛膏于上以祭我，当令君蚕桑百倍。"言讫而去，遂失所在。成如言为作膏粥。自此以后年年大得蚕。

这两条记载中描写的蚕神，也就是紫姑。所以《荆楚岁时记》又载云：

其夕，迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占众事。

作为神性人物，紫姑的原型是多重的，其原型之一是传说中的帝喾女，《洞览记》云：

帝喾之女胥死，生好音乐，正月十五日，可以衣见迎。

其原型之二则可能为《庄子·逍遥游》中描写的藐姑射山神（也是女谷神），该篇云：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，采云气，御飞龙，而游乎四海之外，使物不疵疠而年谷熟。

从此条记载可看出，藐姑射山神在主谷这一点上与紫姑相同，南朝楚人在正月十五夜迎紫姑，“并占众事”即包涵了卜谷、祈年的意味与仪俗。另据《佩文韵府》卷八十一“夜”条引《荆楚岁时记》佚文“都人上元夜作宜男婵，似蛾而大。”可见紫姑不仅是蚕神、谷神、厕神、占卜神，而且还是主生育的女神。由于祭紫姑习俗的原型可追溯到先秦时期，在荆楚地区有浓厚的传承基础，故后世祭紫姑习俗也主要传承于江淮地区。《酉阳杂俎》记：“黄（州）之侨人郭氏，每岁正月，迎子姑神，以箕为腹，箸为口，画灰盘中为诗，敏捷立成。”宋苏东坡亦介绍说：“江淮间俗尚鬼，岁正月，必衣服箕帚，为子姑神，或能数数画字。”[1] 又据介绍，近世湖北监利“元夜，迎紫姑，卜问丰欠。”[2]长沙“闺中妇女，每于新年迎接瓢姑姑之神。取厨中水瓢一只，上缚一竹筷，两人以手托之，口中祝词毕，瓢上竹筷即能写字。

---

① 《中华全国风俗志》上篇卷五引《东坡集》。

② 《中华全国风俗志》下篇卷六。

家人可卜休咎，如小孩索糕饼时，瓢能转动竹筷，与案上供品赠之。”[1] 后世或称紫姑为苇姑、针姑、帚姑，祭祀人一般都是妇女。

5、**妇女祈生育、冶游与望月占年**

唐宋及其以下，不同地区过元宵节还传承着这样一些习俗事象：

（一）妇女祈子、祈生育。如：

> （江苏淮安）旧历元宵节后，二月二日以前，此十数日间，有所谓送子者焉。此事亦系出于亲友之所为。盖凡老年无子，及成婚多年而无所生育者，亲友知其盼子心切，咸乐送之。然所送者非人，乃一纸糊之小红灯耳。间有用砖代者，此砖须取自东门外之麒麟桥堍，否则无效，盖取老麒麟送子意也。其手续由送者先期择一吉日，备柬通知受者之家，临时约集十余人，锣鼓喧腾，乐声大作。持灯或砖送往，受者则远迓（迎）于门外，以所送之灯或砖悬于望子者之床中，并以酒筵款待送者，聊答盛意，将来如得子，尤须谢以重礼。[2]

又如闽南、粤东方言人丁之丁与“灯”谐音，故旧日这两个地区生男孩之家在元宵节要在宗祠升花灯，以示庆贺，未生子者也要升花灯，为添丁之兆。有的地方则流行着窃取人家门前灯

---

① 《中国全国风俗志》下篇卷六。
② 《中华全国风俗志》下篇卷三。

笼以为生子之兆的习俗。上元节祈子习俗的产生，与该节适在月望之夕有关，中国自远古即有月望拜月、跳月的习俗，在民俗信仰中，月神具有主生育的神性，因此，不独上元节，中秋拜月也涵有祈生育的心理因素并存在相应的习俗[1]。南朝时期曾有上元"传柑"一俗，《山堂肆考》，宫集卷八"传柑"条引《荆楚岁时记》佚文云："上元夜贵戚例以黄柑相遗，谓之'传柑'。"互馈柑桔，析其原因，大概有两个：一、柑为圆形果实，借喻团圆；二、柑内多子，以喻多子多孙。此俗的深层涵义也是祈育。

（二）妇女冶游。从我国远古开始直至近世，在民间信仰中月神也具有主婚嫁的神性（男性婚神"月下老"即源于女性媒神月仙）。另外，在古代还传承着"男不拜月"的习俗，其根据是月神为女性神，是妇女祈祷的对象，由于这两个原因，所以中国古代虽以种种礼教对妇女进行身心束缚，但对时在月望之夕的节庆，如中秋、上元，均要暂时地解脱对妇女的种种限制、束缚，允其外出参与娱乐。如宋晁冲之《传言玉女》词云：

绣阁人人，乍嬉游，困又歇。笑匀妆面，把朱帘半揭。娇波向人，手拈玉梅低说：相逢常是，上元时节。

李清照《永遇乐》词亦云：

中州盛日，闺门多暇，记得偏重三五。

---

1 如福建崇武等地有初婚不同房，且不落夫家的习俗，但每逢中秋夫妻须团聚同房一次，此俗即是从中秋祈育之俗转化而来的。

《武林旧事》记：

> （殷实人家）闲设雅戏烟火，花边水际，灯烛灿然，游人士女纵观，则迎门酌酒而去。

《酉阳杂俎》记：

> 江陵旧俗，孟春望夕，高列麻灯，士女缘江，喧阗纵观。

清·李调元泳元宵诗云：

> 元宵争看采莲船，宝马香车拾坠钿。

《中华全国风俗志》下篇卷六记：

> （近世湖北监利）上元至十一日张灯，至十五日尤盛。裁缯剪纸，像人物花果鱼龙禽鸟。陈列门首，士女嬉游达曙。

上元节观灯，往往是少女幽会佳偶、结识意中人的好时机，浮男浪女也借此机会相互挑逗。在节庆期间也总要出现一些爱情佳话和伤风败俗的诽闻，《资治通鉴》记隋侍御史柳彧奏书云，十五点灯不但浪费，而且男妇混杂，败坏风气。主要就是指的后一类现象。上元节妇女外出观灯总的来讲，属于汉族中古的习尚，它的古老形态则是盛大的正月望夕跳月，前引唐明皇令

数千宫娥、仕女踩灯歌舞三日的故事，即是上古正月望留心跳月习俗的遗风。在部分西南少数民族中至今仍保持着比唐代汉族更为古老的正月望夕跳月习俗。如苗族凯里舟溪在每年的正月十六——二十日要举行盛大的芦笙节。狂欢节目开始前要由主持芦笙堂的老人首先进行祭礼仪式，祭毕，来自不同村寨的男青年芦笙手和跳月姑娘涌入笙堂，载歌载舞，气氛异常欢快热烈。当歌舞进入高潮时，跳月姑娘便将花带系在意中人的芦笙上，作为结情的方式。节日第二天，男女青年结伴自由对歌，互相抒发爱悦的情意。这芦笙堂歌会即具有鲜明的男女青年联欢的性质[1]。

（三）走百病。此俗又称"走三桥"。潘荣陛《帝京岁时纪胜》载："元夕妇女群游，祈免灾咎，前一人持香辟人，曰走百病。"其具体内容还有游城墙，摸城门钉、走桥和连袂打滚等等。近世，广东正月"十六夜，妇女走百病，撷取园中生菜，曰采青。十九日挂蒜于门，以辟恶。"[2]浙江武义以正月十四为消灾日，"正月十四日，东岳城隍、二郎、花园等庙各有消灾会，轮年司值，摆列筵席，结彩为亭阁，装扮故事，用旗鼓迎于街市，庙中则僧道斋醮诵经，城乡妇女约伴游观，谓之抖晦气。"[3]武义传流的各种消灾习俗，显然是从正月十五走百病的习俗发展、演变而来的。

（四）放烧火。近世湖北监利"至初三日，燃烛于大门，将屋檐所插松柏，合楮焚于街际，谓之烧门神纸。"又，正元夜

---

① 参见乌丙安《中国民俗学》第310——311页。
② 《中华全国风俗志》上篇卷八，下篇卷六。
③ 《武义县志》卷三。

“各乡村、燃炬火以照田间。声彻远近，谓之赶门狗”[1]。

> （近世江苏南通）旧历正月十四日，各农家束稻藁数个，置于田中；又用面粉搦成似棉花形之物凡数百个，缀于稭上，与已放棉花相似。于是将此假棉花稭遍插田边，月望之夜，用草把柏枝握于手中，燃其一端，旋舞不已，且高声歌唱。歌谱甚多，兹就所录其一则于下：“正月半，放烧火，别人家菜才栽，我家菜已经上街。别人家黄豆骰子大，我家黄豆盘蓝大。别人家菜棉花瘦且低，我家棉花壮了要撑天。”火把烧完后，将棉花稭上之面果摘下还家，入锅炒熟，分给小孩食之。俗说食此面果，可免灾殃。以上所述，系南通农家风俗，名曰放烧火，年年正月望有此举动也[2]。

以上引述的几种放烧火风俗，均是南朝荆楚正月祈年、晦日送穷鬼瘦约——祭火神祝融和未日“芦苣火照井厕中”惊却百鬼、禳除灾疫等几种习俗的综合性变型遗存。

（五）望月占年。《齐民要术》引《物理论》说，正月望夕须立晷表测月影长短，以卜当年雨水。此俗显然既是上古占月祈年之俗的遗存，也是南朝楚人向紫姑神卜问丰欠之俗的一种变型遗存。

---

① 《中华全国风俗志》下篇卷六。
② 《中华全国风俗志》下篇卷三。

6、元宵食俗

唐代上元节的时令食品为“面謁（茧）”和“焦䭔”[1]。焦䭔是一种烤饼，系从春饼变化而来的，面茧是外形似茧的一种面食。到了宋代又出现了一种新的上元节时令食品——圆子，北方俗称之“元宵”，南方俗又沿袭古称“粉饵”。南宋周必大《平国续稿》记云：“元宵煮浮圆子，前辈似未曾赋此，……。”《岁时杂记》说：“煮糯为丸，糖为臊，谓之圆子”。其制法是以各色果饵和蜜糖为馅，用糯米粉包裹起来搓成球，置水中煮沸而食。圆子与耍狮、舞龙的球一样是月亮的象征物，吃圆子涵有祭月、赏月的意味。周必大《元宵浮圆子》诗云：“星灿乌云里，珠浮浊水中。”既以月亮喻元宵，又以元宵喻月亮，上元元宵也与中秋之月饼一样，涵有家人团圆的意味。如周必大在前诗中又云：“今夕是何夕，团圆事事同。”1913年，袁世凯因“元宵”与“袁消”谐音，于己不吉利，下令改“元宵”名称为“汤元”。此后，汤元之名也流行开来，有的地方直至现在仍称元宵为汤元。

至迟是在晋代，从元旦到正月十五，便构成了一段有机的年节系列，如《晋书·音乐志》记载说，从元旦到十五，东都“绵隂八里，列为戏场”，起棚夹路，从昏达旦。后世举行迎神、送神、迎祖、送祖、玩龙、烧龙，以及新年游戏等活动，也基本上以正月初一至十五为起讫时间。我国农村一般以除夕至正月初四为亲族内拜年的时间，初五、初六至十五为舞龙灯的时间。按旧规，正月十五夜舞龙灯趋于最高潮，各村、乡的龙灯

---

[1] 见《天宝遗事》。

队伍齐集龙王庙，祈求龙王保佑五谷丰登、风调雨顺，然后就烧掉龙灯。湖北农村通常是在腊月二十三或二十四请神灵、祖先进门，正月十五烧龙灯、狮子，并举行送神灵、祖先回归的仪式。俗又称此种仪式为“辞年”。贵州的布依族在正月初一至二十一举行传统的“跳花会”。届时，各村寨的人纷纷用马驮食物赶至会场，男女青年唱着古歌和情歌，翩翩起舞，戏台上则表演布依戏。鄂西土家族在每年初三至十五，齐集摆手场，祭祀神灵、祖先，并击鼓鸣锣，齐跳摆手舞。

在我国古代，元宵节与端午节是保留了较多的上古节庆的狂欢色彩的两大节日。现代，元宵节在民俗传承与心理上的地位，虽不及春节，但比之中秋节、甚至端午节，却要红火热烈得多。在城市中元宵节主要的活动是吃汤元，以及父母携小孩提灯夜游。在乡村中则要举行盛大的灯会，舞龙、弄狮，喜庆气氛远甚于城市。

四、春社——中国古代以祭社祈谷为主题的春季联欢节

在我国的传统节日中，同属于一个时季的节日间通常具有较多的共性、连续性和相关性。春季的三个节日：立春、春社和三月三之间便正是这样。这三个节日虽然所在月份不同，但却至少具有是三个共同的主题：1、祭祀地母或社神（或生命之神、农神、媒神、至上神）；2、祈求丰年；3、男女聚会联欢。而且在不少的地区或民族中，往往将立春开始的迎神、春嬉活动一直延续到三月三之后，形成一个长时段的春季庆典。如《蕲州志》记湖北蕲春一带在明代以社公、社婆及百戏中的人物为神，每年“先立春一日，出神于匱，具仪薄，随土牛后，春分后藏焉。”[1]安徽《泾县东乡詾神记》载，当地有迎狮子神一俗，“其期至元旦始，至三月初三日止，各村轮次而舞。”[2]又，云南《新平县志》载：“每岁正月初二，城隍出巡，先至土主庙，住数日，乃与土主神同巡各村寨，至四月回庙，每神至处，各家宰牲献神，邀亲友饮春酒，神所未至，虽至三、四月多不请客，不饮春酒。”

①②《中华全国风俗志》上篇卷五；下篇卷五。

1、春社的主题：祭社神、祈丰年

我国的春天实际上开始于农历仲春二月，在这个月中，寒冷逐渐减弱，东南风徐徐送来暖流，树木缓缓地抽发新芽，而紧张的播种和插秧等农事活动也即将开始（我国南方气温稍高，二月已可播种、插秧），因此，以祈丰年、祭社神为主题的春社节也就被安排在了这个月。

二月春社节，在我国产生于由渔猎、畜牧转为农耕的远古时代。诚如《史记·封禅书》所说："自禹兴而修社祀，郊社所以来，尚矣。"《礼记·月令》载：仲春之月"择元日，命人社"。元日，是一个吉利的天干日，《左传》襄公七年记："夏四月，三卜郊，不从，乃免牲。孟献子曰：'吾乃今而后知有卜、筮。夫郊祀后稷，以祈农事也。是故启蛰而郊，郊而后耕。今既耕而卜郊，宜其不从也'。"春秋时期，鲁国用的是周历，周历的夏四月即是夏历（农历）的春二月。启蛰的原意是指冬蛰之虫春季破土而出。《夏小正》曰："正月启蛰"。"启蛰而郊"，意思是在正月冬虫出土后举行郊天之礼。《礼记·郊特牲》："万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。"说明郊天就是祭祀上帝。由于周人的始祖是后稷，所以在郊天时要以后稷陪享。《孝经》云："昔者周公郊祀后稷以配天"。《公羊传》宣公三年记："郊则曷为必祭（后）稷？王者必以其祖配"。随着后稷被神化为农神，"启蛰而郊"便以祀后稷、祈农事为主要内容，并与传统的二月祭土神活动复合在一起了。前引孟献子说"郊而后耕"，即证"郊"在春秋时期已成为以"祈农事"为主题的盛大的祭典。汉初以启蛰为正月中气，武帝时又改定启蛰为二月节气，从此"启蛰而郊"便与"春社"具

有了完全相同的意味。春社的祭祀对象原来主要是社神，社神是土地的人格化。《说文》："社，地主也。"《礼记·郊特牲》："社，祭土，""社，所以神地之道也。"由于土地广大，故祭社需有一个象征物，这象征物有两种，一种是封土堆，一种是社树，如《风俗通·祀典》引《孝经纬》曰："社者，土地之主。土地广博，不可遍敬，故封土以为社而祀之，报功也。"《论语·八佾》记宰我答鲁哀公问曰："社，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。"孔颖达疏曰："凡建封立社，各以其土所宜之木。"在先秦、两汉时期，因各地区、各民族间存在着文化上的差异，故关于人格化的土地神有一些不同的说法。如《礼记·祭法》曰："共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。"[1]《淮南子·氾论》云："禹劳天下，而死为社。"郑玄《礼记·月令》注曰："后土亦颛顼之子，曰犁（引者按：即重黎——火神祝融），兼为土官"。由于西周郊天以后稷配享，春秋时期郊社之礼又被结合在一起进行，故周祖后稷也被说成是社神。社神又称"田祖"，《风俗通》卷八记："《周礼》说二十五家置一社，但为田祖报求。《诗》云：'乃立冢土'，又曰：'以御田祖，以祈甘雨，'"先秦祀社神的目的，一是祈求社神保佑五谷丰登，一是酬报社神奉献五谷、庇佑丰收的功劳。但以前者为主，所以郑玄注《礼记·月令》云："春事兴，故祀之以祈农"。先秦时春社日期并不固定，须待"卜"而后定。汉、晋时期，仍未完全固定。如晋嵇含《社赋序》云："有汉卜日丙午，魏氏释丁未，至于大晋则社孟月之酉日，各因其行运。"《汉书·郊祀志》曰："高祖五年，初置灵星，祀后稷也"。《风俗通》卷八曰："谨按

[1] 《左传》昭公二十九年与《国语·鲁语》有与之相同的说法。

祀典，既以立稷，又有先农，无为灵星复祀后稷也。左中郎将贾逵说，以为龙第三有天田星，灵者神也，故祀以报功。辰之神为灵星，故以壬辰日，祀灵星于东南，金胜木为土相也。”按：以壬辰日祀灵星于东南，也就是择壬辰日祭祀农神后稷。这也就是说汉代春社至少有两个日期，一个是丙午，一个是壬辰日。三国的曹魏和晋代则又有各自的春社日。不过，从总的来看，由汉至宋，春社日基本上还是以立春后第五个戊日为主，如郑玄《月令》注云：汉代以春分前后的一个戊日为社日。又，《荆楚岁时记》提到的“社日”也指的是立春后第五个戊日。由于中国古代又有以重日为节的习尚，所以，二月二实际上很早就也被作为春社节。除此之外，在有些地区或民族中，春社节还被择定在二月八、二月十二或二月十五日。据《清嘉录》载，清代官社的日期仍定在立春后的第五个戊日，民社日则为二月二。近世，汉族多以二月二为土地神的诞辰，故春社——“土地会”也就定在了二月二。先秦时期只有春社，先秦以下又以立秋后的第五个戊日为秋社，这样，一年就有两个社节了。

先秦时期社神不止一个，且分有等级，前面说的后土、犁、禹等是全天下的大社神，除此之外，一国有一国的社神，一邑有一邑的社神，一乡一里也有各自的小社神。如《礼记·祭法》曰：“王为群姓立社曰大社，诸侯为百姓立社曰国社，诸侯自为立社曰侯社，大夫以下成群立社曰置社。”祭社的方式，有瘗埋祭品、酹酒、滴血于地和杀人衅社等数种。先秦时期最基层的组织称为“里”，由二十五家组成，里又称为“社”，这因为里也是一个最小的祭社单位。里祭社的方式有两种：一是二十五家共猎，以猎获物奉献社神；二是共出祭品，祭毕，里众聚饮共食。《礼记·郊特牲》云：“唯为社事，单（通“殚”，即

"尽"的意思）出里。唯为社田，国人毕作。"孙希旦注曰："惟为祭社，一里之人单出，每家一人为社田（猎）竭力"。《汉书·陈平传》记："里中社，平为之宰，分肉食甚均。"又《七国考》卷一《秦职官·里正》引《韩非子》曰："秦昭王有病，百姓里出一牛。"上引三条记载即包括里祭社的两种方式。分食祭社之肉的习俗一直传承到近世，《古今图书集成》引云南《嵩明州志》云："二月初旬，以鸡豕祭先农，鼓乐迎道。祭毕，则老幼男妇，群聚而饮福酒，此即古祈年之礼。"

由于我国地域辽阔、民族众多，文化发展也不平衡，因而，直到近世在一些少数民族中还保留着非常原始、古老的春耕祭祀仪俗。如基诺族在撒种拔草时要杀一只狗祭山神；云南洱源西山一带的白族，每年种荞麦时要用鸡蛋、粉丝、饭、米粉做成的"干拉"祭山神，俗称"开山门"；贵州布依族每年在插完秧后要祭祀田水口；苗族则在插秧前去田间祭献，俗称"开秧门"；海南黎族在春耕开始时，先由"亩头"祭地鬼并犁第一路田，边犁边念咒语："大雨降临如倾盆，点点滴滴落田中……"，犁完后再去秧田中做一些象征性的播种动作。在插秧时，又由"亩头"先去插几株象征"谷魂"，称作"稻公、稻母"的秧苗[①]。山神、"田水口"、地鬼，均是原始氏族时代对社神的称呼，在那个时代里，人们的视野受到限制，以为地母就存在于邻近的某座山上或氏族耕作的一块土地中，因而春耕前后的祈祷对象也就很自然的是山神或地鬼。当然，我们并不是说上述民族在近世均停留在原始社会阶段，而是说他们在春耕、播种前后举行的祭仪，仍保留着比较原始的形态。

---

① 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第392、391、395、396页。

2、节日中的恋爱、交媾巫术和劳动歌舞

自远古开始，在春耕前举行的祭社仪式中，即包含有恋爱、交媾巫术和模拟田间劳动的歌舞两大内容，远古先民们在祭社仪式中表演恋爱、交媾巫术的原因是，他们头脑中存在着“大地母亲”的观念，他们认为五谷是大地母亲的奉献和恩赐，大地母亲具有生殖力，她像所有的妇女一样，是通过受孕才产生果实的，而耕地和播种就是使她受孕的方法，远古先民头脑中还具有感应巫术的观念，所谓感应巫术，就是“以同致同”。具体到祭社、祈年的仪式中，感应巫术有如下几种表现形式：1、由妇女来选种、播种；2、由男子来耕耘土地；3、在祭祀社神的场所进行性交表演；4、由青年男女结伴播种。以感应巫术来祈求农业丰收，是一种具有世界性的文化普同现象。法国伊·巴丹特尔就曾说过：

> （新石器时代的）农业文化创立了一种“宇宙宗教”，其仪式也由女性主持。田间劳动是在大地母亲的身体上进行的，在某些有利或不利时节，要求劳动者与土地合而为一，因此它本身就是一种宗教仪式（这些仪式在欧洲流传很久。在东普鲁士，妇女要裸体到田里去播种；在芬兰，她们用月经套装种子；在日耳曼人那里，由已婚妇女，最好是怀孕的妇女去播种——原注）①。

在我国上古时代的华夏族中，春耕前的恋爱、交媾感应巫术，基

① 《男女论》第45页；第49页。

本上都合并到春嬉及祭高禖的活动中去了，因而在传世文献中与春社直接有关的性巫术记载很少,《周礼·地官·舍人》记云：“以岁时悬穜稑之种，以共王后之春献种。”从这条记载即可看出，周代在春耕前，要由王后进献各种粮食作物种子给周王，周王在籍田礼中亲自播种这些种子。这一仪式中就涵有感应巫术与大地母亲受孕观念的因子。关于仲春之月的春嬉活动，我们在本章最后一节中再作介绍。

祭社仪式中的模拟劳动歌舞，既具有巫术上的意义，也具有实践上的意义。它之所以具有巫术上的意义，是因它源于祈祭地母或社神的巫术表演，它之所以具有实践上的意义，是因它本质上是对农业劳动的一种模仿和练习，是早期农业时代传授生产知识、技能的一种手段，具有功利性和实践上的指导意义。到了我国的汉代，春社时的模拟劳动歌舞，虽然基本上已与巫术性表演脱离了关系，但仍具有祭祀歌舞的性质。如《汉书·郊祀志》载：“高祖五年，初置灵星，祀后稷也，殴爵簸扬，田农之事也。”所谓“殴爵（雀）簸扬”，就是在春社祭农神后稷的象征东方龙宿第三星——天田星时，表演各种农业生产的动作。《后汉书·祭祀志下》说，汉代有“灵星舞”，由男童十六人表演除草、耕种、逐雀、收获、舂簸等田间劳动的模拟舞蹈，也指的是“殴爵簸扬。”《风俗通》卷九记：西汉朱虚侯刘章入宫侍宴，“章进歌舞，已而复曰：‘请为太后（吕后）耕田歌。’太后笑曰‘顾汝父知田耳。若生而为王者子，安知田乎?’曰：‘臣知之。深耕广种，出苗欲疏，非其种者，鉏而去之。’”汉室出身楚地，吕后、刘章皆为汉初时人，因而，刘章所唱这首“耕田歌”无疑是先秦楚国人民春社时演唱的歌曲。由此可推见，汉初春社祀后稷时表演的“灵星舞”，也源于先秦的春社

舞蹈。

汉代以下直至现代，春社歌舞以各种各样的变型样式在我国不少民族中传承了下来。如汉族喜闻多见的秧歌舞即源于祭春社歌舞，《岁星堂录》引雷思沛诗云："樵歌社鼓插秧归"。这首诗描写的是湖北夷陵一带的春社情景，由此可见汉族春社赛会安排在插秧之前，而插秧劳动也是赛会中歌舞表演的主要内容，后世因此习称春社歌舞为秧歌舞。此外，如湖南新晃侗族插完秧后"舞秧灯"，佤族春播仪式开始时由称为"达"的长者唱一首祈祷丰穰的"撒谷调"，瑶族支系白裤瑶在春耕前选三个人载歌载舞演耕作戏，一人扮牛拖犁，一人扮农夫扶犁耕作，另一人扮愚公移山造田，也均属于古代春社歌舞的变型遗存。

3、迎接生命之神的复活

如前所叙，早在远古时期，先民们便将大地与自然界人格化了，不仅产生了"大地母亲"的观念，而且想象出了各种各样的人格神。由于气候存在着季节性变化，许多农作物在冬季不能生长，而各种候鸟到了秋冬之季又相继失踪了，因而先民们又进一步想象出包括大地母亲在内的各种人格神到冬天就死亡或沉睡了，直到春天才又复活或甦醒。为此，先民们在春天要为各种人格神的复活举行盛大的庆典和祭仪，在冬天则为一部分人格神和非人格化的神灵举行象征性的丧葬、哀悼仪式。文化人类学家称此类仪式为"阿都尼斯仪式"。我国先秦时代也存在着这种仪式，如《礼记·郊特牲》记载的"大蜡礼"及"息老物"的仪式即是"阿都尼斯仪式"的一个组成部分——丧葬、哀悼仪式。我国先秦时代迎接、庆贺神灵再生的仪式有几套：其一是迎接生命之神、春之神燕子的回归，《夏小正》记：二月

“来降燕”，意思是燕子是从天上飞落到人间的。又，《礼记·月令》曰：“仲春之月……其帝太皞，其神句芒”，太皞、句芒的原型或化身均是燕子。《吕氏春秋·仲春纪》高诱注曰：玄鸟“春分而来，秋分而去也。”其二是迎接、庆贺大地母神、始祖母、生殖女神兼婚媒女神——“高禖”的复活与甦醒，如《礼记·月令》又记曰：仲春之月“玄鸟（燕子）至，以太牢祀于高禖。”《续汉书·礼仪志》载：“仲春之月，立高禖于城南，祀以特牲。”其三是祭祀雷神，庆贺雷神的甦醒，《礼记·月令》云：二月，“日夜分，雷乃发声，始电。蛰虫咸动，开户始出，先雷三日，奋铎以令于兆民曰：‘雷且发声，有不戒其容止者，生子不备，必有凶灾。’”从此则记载可见，先秦时期在春分雷鸣之前要进行斋戒（包括停止房事）和祭祀雷神。对于此则记载，唐孔颖达《疏》曰：“（东汉）蔡邕云：‘季冬雷在地下，则雉应而雊，孟春动于地之上，则蛰虫应而振出。’至此升而动于天之下，其声发扬也。以雷出有渐，故言‘乃’。云始电者，电是阳光，阳微则光不见，此月阳气渐盛，以击于阴，其光乃见，故云始电。”又，《吕氏春秋·仲春纪》鲍氏曰：“雷二月阳中发声，八月阴中收声，入地则万物随入也。”这两条注释文字表明，从上古至中古，雷一直被认为是阳气、太阳和生命之神的使者和表征，它二月发声意味着生命之神与阳气的复出或再生，八月收声，意味着生命之神与阳气的潜藏或死亡。由于雷击发出的电光被理解成阳光，所以在周代即有春分祀日一俗，并一直传到后世，如《帝京岁时纪胜》云：“春分祭日，秋分祭月。”“京师于是日（二月初一日）以江米为糕，上印金乌圆光，用以祀日，绕街遍巷，叫而卖之，曰太阳糕。其祭神云马，题曰太阳星君。焚帛时，将新正各户张贴之五色挂钱，摘而焚之，曰太

阳钱粮。”在先秦楚民族中，二月还有庆祝火神兼祖神祝融的诞辰及祭饮食神和司命三大节庆。如屈大均《广东新语·器语·铜鼓》载：“二月十三，祝融生日，粤人击之（铜鼓）以乐神。”《韩非子·五蠹》曰：“夫山居而谷汲者、媵、腊而相遗以水”。媵，《风俗通》卷八释曰：“楚俗常以十二月祭饮食也。”“十二月”当作“二月”。《说文》云：“楚俗以二月祭饮食，曰媵劊。楚人谓治鱼。”今按：楚人二月祭饮食的对象实际上是饮食神，也就是传说中教导人们播种五谷、生火烹食，脱离原始的茹毛饮血状态的“先农”（农神）。此俗起源甚早，原先并不为楚族所独有，楚人说的媵劊或治鱼即是《夏小正》记载的二月“祭鲔”。《传》曰：“祭不必记，记鲔何也？鲔之至有时，美物也。鲔者，鱼之先至者也。而其至有时，谨记其时。”又，《礼记·月令》云：仲春之月“荐鲔于寝庙”。《淮南子·汜论》高诱注曰：“鲔，大鱼，长丈余。仲春二月，从西河上，得过龙门，便为龙。”由此可见，媵祭的对象既是先农、饮食神，又是祖先神和生命之神的象征“龙”。据《楚辞·九歌》，司命在楚国分为二联神，一称大司命，一称少司命，二位司命分别主宰人的生死寿夭和婚配、生育。《风俗通》记云：“……今民间独祀司命耳。刻木长尺二寸，为人像。行者檐箧中，居者别作小屋。齐地大尊重之，汝南余郡亦多有，皆祠以猪，率以春、秋之月。”此种风俗无疑地传流于楚地。春祠司命实际上也是迎接生命之神的回归。据《越绝书·越绝德序外传记》载，勾践“春祭三江，秋祭五湖”，春祭“三江”，而不是祭社，原因在于越族有着浓厚的水神崇拜的习俗。南朝宋人刘克庄《即事四首》说：广州“烟花二月时，居人空巷出，去赛海神祠。”赛海神祠的习俗即是古越人“春祭三江”习俗的遗存。先秦时期最完整的一套

"阿都尼斯"模式，是对东方青龙七宿生死、隐显过程的描述。这一描述见于《易·乾卦》初九爻"潜龙勿用"，九二爻"见龙在田"，九四爻"或跃在渊"，九五爻"飞龙在天"，上九爻"亢龙有悔"，用九"群龙无首"。其中"九二"爻与"用九"分别说的是东方青龙宿的"天田"（又称"农祥"、"灵星"）在春季晨现于东方和冬季完全沉没在西方地平线下的情景。先秦、两汉时期在农祥晨见和"群龙无首"的这两个月中，要分别进行一套涵有"阿都尼斯仪式"意味的迎接生命神再生和死亡的仪式，如《后汉书》刘昭注引张晏曰："农祥晨见而祭也"。服虔《左传》注云："龙见而雩"。"雩祭"既是祈雨祭，又是祈年祭，在雩祭时要设木偶龙（或草偶、土偶龙）作为祈祷对象，后世舞龙灯即源于此。[①]汉初以农祥星作为后稷的配食星，由是春社祭农神后稷的仪式便与祈迎生命之神的象征青龙宫的仪式合二为一了。后世仲春之月的祈祷对象主要是土地公公、花神和青龙，基本上没有脱出先秦、两汉的范围。清顾禄《清嘉录》记：

> 二月二日，为土神诞，俗称土地公公，大小官廨皆有其祠，官府谒祭，吏胥奉香火者，各牲乐以酬，村农亦家户壶浆，以祝神釐，俗称田公田婆。案《周礼·春官》，大示而外，有土示、地示，此后代土地神所由名也。土示，五土之示，即社也；地示，地之百示。今祀典自有社稷坛，而民间复立土地庙者，社坛古之国社，后代谓之官社；民间

---

① 后世在二月二有所谓"引龙回"的仪式，如《宛署杂记》载云："都人呼二月二为龙抬头，乡民用灰自门外蜿蜒布入宅厨，放绕水缸，呼为引龙回。"此种仪式与习俗，也是从先秦、两汉"龙赐雩"的迎龙、祭龙仪式变异而来的。

土地祠,《记》所谓大夫以成群立社曰置社,即后代之里社。《明史》:“里社,每里一百户,立坛一所,祀五土五谷之神。”《左氏传》昭公二十九年:“社稷之神神上公。”又杜氏注“用币于社”,谓“请救于上公。”《后汉书·方术传》有“社公”之名。是天下之社神,宜通谓之公,后讹为土地公公,且茧袍乌帽,装扮白发翁矣。抑知今之二月二日,犹古之社也。

按:近世有的地方则以二月二为土地公公和土地夫人两人的华诞。又如前引云南《新平县志》记:该县从正月初二起即迎奉城隍出巡,“先至土主庙,住数日,乃与土主神同巡各村寨,至四月回庙。”土主是社神的别称,城隍是城墉之神,实际上也是个小社神。不论是传承范围较广的土地会,还是传于云南新平的迎奉城隍,土主出巡的仪式,均涵有庆贺社神复活的“阿都尼斯仪式”的意味。又,近世江苏阜宁有在二月二“打露天囤”的习俗。据介绍,“露天囤者,农人收五谷之时,在农场上摺囤,谓之露天囤。二月二日打露天囤并非实有其事,不过表示其希望收成之丰足而已。其俗取灶中饮后剩余之灰烬,在住屋附近,或近场左右,撒成大大之圆圈而已。”[1]显然,“打露天囤”采取的是一种象征性的方式,在实质上仍同于古代社日的祈丰年仪俗。从形式上看,打露天囤当源于南朝楚人的“招牛马”风俗,如《荆楚岁时记》注云:“荆人于此日(正月七日)向辰,门前呼牛羊鸡畜,令来。乃置粟豆于灰,散之宅内,云以招牛马,未知所出。”至迟是从明清时期开始,中古正月节的

---

① 《中华全国风俗志》下篇卷三。

一些祭祀性食品也被转用作了社日的祭食和节日食品，如《清嘉录》载："是日以隔年糕油煎食之，谓之撑腰糕。"吴曼云《江乡节物词·小序》曰："杭俗二日煎糕焰豆，以祀土地，谓即春祭社之礼。"我国汉代以下将二月十二日传为百花生日，届时举行的祭花神的仪式与习俗，也称作"花朝"，近世各地花朝的时间不同，广东是二月十五日，壮族则以二月十九日为"花王节"。壮族俗称花王为花婆，花婆又是生育女神兼儿童庇护神，相传男、女儿童都是花婆所植神花的花朵。壮族女子生育后就在床头墙边立一个花婆神位，贡上一束鲜丽的野花枝。从壮族传承的祭花王习俗与传说可以看出，花神（百花之神）的原型是先秦时的主生育的高禖神和楚人敬祀的生育神、儿童守护神少司命，是这两位神祇的复合体。现在有的地区还传承着在花朝节卜占阴晴、预测丰欠的习俗。江南地区又称"花朝"为"蚕市"，传承着在"蚕市"这一天送蚕花，以祈蚕、茧两旺的习俗，这两种习俗均源于《荆楚岁时记》所载正月十五夜"迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占众事"的习俗。春社祭青龙习俗也传承于包括汉族在内的许多民族中。如哈尼族在二月二过"祭龙节"，其节庆仪式是由两个英俊的小伙子扮成姑娘，在"龙头"的率领下，由众人簇拥着，敲锣打鼓地游寨。传说该节是因纪念为民除害的英雄日则和努戛而形成的[①]。其实春社祭龙习俗的产生远远地在这个传说之前。壮族在二月二也过祭龙节，祈求神龙保佑人畜平安，消除灾病，节庆的方式是由村寨中两户或数户人家轮流负担祭祈所用的鸡、猪等家禽和牲畜[②]，保持

---

① 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第295页。
② 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第295页。

着较古老的春社习尚。除哈尼族、壮族外，苗族、侗族等民族在二月二春社节期间也要举行迎龙、祭龙仪式。汉族二月祭龙的规模、气氛较少数民族尤盛。如《中华全国风俗志》下篇卷七记：近世广东“潮州土俗，以蛇之青色者为青龙，奉之如神。每岁二月望前，结綵为舆，管弦钲鼓，舆之以行，名曰迎青龙。妓女之未经梳栊者，皆浓妆艳服，扮剧中故事，随神游行。望之灿然如锦始濯，如花始发，艳心眩目，莫可名言。……昔衈海阳铁香有观妓诗云：‘凤城二月好春光，社鼓逢逢报赛忙。百戏俱张金不饮，争围台阁看新妆。’”同书下篇卷三又记：近世江苏南京，“二月初二日，俗谓龙抬头。有女出阁者，均于是日归宁。谚云：‘二月二，龙抬头，家家接女诉冤雠。’”在中国古代，麒麟及其原型“狮”，是可与龙在神格、神性及民俗功能上相置换的一种灵兽。后世有春社舞狮的活动及被称作麒麟送子的表演和习俗，如《中华全国风俗志》下篇卷五记：安徽泾县东乡正月赛会，二人顶狮首而舞，“设有人病者，必迎狮子至病人室中，周视一巡，以祓除不祥。初生小儿，将渠（他）含至狮子口中，谓容易长大云云。其期至元旦始，至三月初三日止，各村轮次而舞。”下篇卷三记：江苏淮安“旧历元宵节后，二月二日以前，此十数日间，有所谓送子者焉。此事亦系出于亲友之所为。盖凡老年无子，及成婚多年而无所育者，亲友知其盼子心切，咸乐送之。然所送非人，乃一纸糊之小红灯耳。间有用砖代替，此砖须取自东门外之麒麟桥堍，否则无效，盖取麒麟送子意也。”舞狮的表演与麒麟送子的习俗及信仰，显然均源于舞龙和祈生命之神青龙（或高禖、少司命）送子的活动与表演。《玉烛宝典》卷二引《荆楚岁时记》佚文云：春分日，“妇人以一双竹箸掷之，以为令人有子”，即证南朝及其以前，人们

祈子的对象是玄燕、青龙等生命之神。

东汉时期佛教传入我国，而按佛典记载，释迦牟尼诞生、得道均在农历二月八日（或说诞生日是四月八），这样，就在我国传统的二月节庆中又增加了一个佛诞日或成道节。《荆楚岁时记》云：

> 二月八日，释氏下生之日，迦文成道之时。信舍之家，建八关斋戒、车轮宝盖、七变八会之灯。平旦执香花绕城一匝，谓之"行城"。

按，"八关斋戒"是佛教对在家修行的信佛居士制定的八条戒律：其一，不杀生；其二，不偷盗；其三，不淫欲；其四，不妄语；其五，不饮酒；其六，不眠坐高广华丽之床；其七，不修饰打扮，听视歌舞；其八，不食非时之食，正午后不再进餐。宝盖，是佛教徒用七宝装饰的伞盖。从上引文字记载来看，在南朝时，成道节的规模、场面尚不是很大。成道节能变为我国的一个民俗、宗教节日，原因之一是，我国自古以来即以仲春二月为神诞的月份，有着自己的一套庆贺神诞的礼仪、习俗及相应的节日，外来的佛教成道节，在节期与庆典性质上能与我国原有的节日发生耦合关系；原因之二是，成道节在后世传承的过程中融入了我国民族特有的一些迎、庆神诞的方式与春社节庆的活动内容，从而使自身变成了我国传统的春社节的一个有机构成部分。如我国传统的迎神方式之一是将神像请出来游行，我国传统的春社节以祈年、舞龙、表演百戏为重要内容，这些节庆方式与内容便均为成道节所吸收。旧云南《晋宁州志》载："二月州城内外，沿旧俗，轮期迎佛，驾车绕城，自朔至十日乃止。

以为祈年之意。”《宜良县志》载：“汤池十八树，于元旦诣万福寺迎佛祈年，每村迎供三日，至三月三日，送佛归殿。每村迎台阁演戏，远近聚观。《嵩州志》载：“二月八日，迎宗镜寺佛，四门次第祀之。”又，《中华全国风俗志》下篇卷八记：

二月八日，各郡有迎佛之会，多于寺中舁游城市，长幼云集聚观，或焚香膜拜，翌日送归。句町诸邑，以是日祈求丰稔，各社装演往事，走马戴竿，若迎春然，三日乃止。

同书下篇卷六记：

湖南衡城南里余有一山，名回雁峰，山顶为寿佛寺。俗以二月八日为寿佛诞。

又记：

（二月九日）各社团，又举行玩龙庆寿，龙之首尾，以彩色纸糊成，龙身则以布或绸为之，长约数十丈，每距数尺，则用著彩衣之童以棍顶持之。凡闺阁幼女，青年郎君之美艳者，例必装戏，随龙行。

我国西南地区还有一部分少数民族借用了成道节的节期——二月八日，在这一天庆祝自己的传统节日。如云南洱源县双廊一带的白族在每年二月八日迎祭当地的土神“红山本主”。云南中甸县三坎一带的纳西族在二月八日到山泉里沐浴祓禊，唱歌跳

舞，庆祝传说中本族的守护神战胜了妖魔[1]。云南楚雄一带的彝族则在二月初八过传统的“插花节”，据传说这个节日是为了纪念杜鹃花仙子咪依鲁而形成的[2]，但我们认为这个节日实际上是“花王节”或“花朝”的一种变异型态。

自我国先秦时代开始，祭祖就是春社节的一个重要构成内容。如前引《夏小正》说的“祭鲔”就是在二月以鲔鱼祭献给宗庙祖先享用。这一习俗一直传到了近世，如广东《嘉应县志》载：

> 富家大族建祠立祀，春、秋分及冬至设享，而墓祭尤盛，宰牲列俎，祭毕聚饮塚旁。

在我国所有的传统节日中，辟邪、除疫也是一个不可或缺的构成因子。明刘若愚《酌中志》云：“燕俗，二月二日用黍面枣糕，以油熬之，曰薰虫。”另外，从《中华全国风俗志》一书中我们还看到这样三种与辟邪及忌讳有关的习俗。该书下篇卷六说：

> （湖南宁远）春社，禁舂碓，俗云是日舂碓，必断牛脚。惊蛰，将石炭遍撒墙隅僻处，俗云可避虫蛇。

卷二说：

> 阴历二月初二日，（山东）高唐有一种奇俗，名吃蝎子毒。蝎子能注射毒汁杀人。高唐之人用黄豆盐水泡之，经

---

①②见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第296页。

二十四小时后，将水滤去晒干，置锅中炒熟食之。其意以为春雷鸣动，万蛰皆起，而此螫人之蝎子亦将出蛰，故吃黄豆，讬名蝎子毒，谓吃尽其毒，可免为其所螫也。

4、古代的春社狂欢

在远古时期，春社节同时又是氏族内部或相邻氏族间的春季狂欢节。在春社节期间，实行内婚制的氏族男女之间在祭祀了社神后即进行一场杂乱的群交，实行外婚制氏族的男女则与相邻氏族的男女聚集在一个专门的祭神场合进行群体杂交。在这一时期，春社节是真正的狂欢、纵欲的节日，它的性质、气氛与古罗马的酒神节和日本古代的“嬥歌”非常相近。晚至西周及战国时期，虽然已有了严格的礼教规定[①]，婚姻形态也属于稳定的个体婚，而且在一般情况下青年男女联姻须待父母之命、媒妁之言才能决定，但远古春季狂欢之俗仍以变型的方式遗存下来了。这种变型的春季狂欢节就是仲春（或季春）的桑林（或春台）大会。在桑林大会期间，适龄的青年男女聚集在山坳里、河水边，纵情歌舞，互择适意之人，然后成双结对地嬉游，在嬉游中不少青年男女就确定恋情和婚姻，然而更多的则在发生性关系后就分道扬镳了。成都百花潭出土的战国青铜壶上刻绘着一个男子在桑林中翩翩起舞，其身旁有一群少女正在采摘桑叶，就可以说相当写意地描绘出了桑林歌舞大会的部分情景。

---

① 先秦时期中原诸国平时均比较注意男女礼教大防，如《周礼·秋官·萍氏》云：“掌国之水禁，几酒，谨酒，禁川游者。”所谓“禁川游”，就是禁止男女到水边嬉戏、野合与裸体洗浴。《尚书大传》云：“吴、越之俗，男女同川而浴。”“同川而浴”，也属于“禁川游”的一项针对内容。

《楚辞·九章·惜诵》："梼木兰以矫蕙兮，凿申椒以为粮。播江离与滋菊兮，愿春日以为糗芳。"《思美人》："开春发岁兮，白日出之悠悠。吾将荡志而愉乐兮，遵江夏以娱忧。"透过这两段文字的字面，我们发现上古楚人也传承着在春社节期间携带干粮到郊野嬉游的习俗。《周礼·地官·媒氏》记："媒氏掌万民之判，凡男女自成名以上，皆书年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。……中春之月，令会男女。于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者，罚之。司男妇之无夫家者而会之。"从这条记载可以看出，先秦时期的统治者从增强在兼并战争中的实力这一最高目的出发，非常重视人口的增殖，为此，对男女婚配表现出了异乎寻常的关心，一方面强制性地规定男女的最高婚姻年龄，即男子不得年逾三十而不娶，女子不得年逾二十而不嫁，另一方面甚至强制性地规定适龄未婚男女必须参加仲春之月的桑林大会，并且对桑林大会期间男女自择的婚配对象，给予特殊的法律保护，也就是"奔者不禁"，使之不受普通礼法和父母之命、媒妁之言的约束。但是，事实上桑林大会对青年男女来讲，既是一个自由择偶的机会，也是一个实行婚前性自由的纵欲的机会，即一部分青年男女通过桑林大会结为佳偶，别一部分青年男女则只是渡过了一个春嬉性质的狂欢节。正是在这种背景下，远古的春季狂欢节才能在我国的先秦时期以变型样式合法地延续下来。不过，在此需要指出的是，由王室或侯国媒氏所掌的仲春大会，只是对庶族青年男女的宽纵和要求，对于贵族青年来讲，则又有一套礼仪加以节制。这套礼仪将仲春大会的习俗改造、分割成两个活动内容：第一是祭高禖祈子，《礼记·月令》载：仲春之月"玄鸟至，至之日，以太牢祀于高禖。天子亲往，后妃率九嫔御，乃礼天子所御（有孕的嫔妃），带以

弓韣套），授以弓矢，于高禖之前。”按，先秦时期“弓矢”被用作男性阳具的象征，“弓韣”则被用作女性阴器的象征，“带以弓韣，受授以弓矢”，是一套涵有性交、受孕意味的动作程式，由此可见，对于贵族阶层来讲，表现在桑林大会中的直接的纵欲、狂欢行为已被具有隐喻意味的程式所取代了。第二是将桑林大会的歌舞活动变为乐正（舞乐之人）在学宫中进行的学乐、习舞活动。《礼记·月令》记：仲春之月“上丁，命乐正入舞舍采，天子乃率三公、九卿、诸侯，亲往视之。中丁，又命乐正入学习乐。”上丁、中丁皆为天干日名，上丁是一个月中的第一个丁日，中丁是一个月中旬的丁日。舍采，是向舞乐之祖敬献彩帛；或说采乃菜之通假，舍菜即敬献蔬菜。这样对于贵族来讲，就不是像参加桑林大会的青年男女那样自歌自舞，而是观赏歌舞了。但据《夏小正》载，二月“丁亥，万用入学”。《传》曰：“丁亥者，吉日也。万也者，干戚舞也。入学也者，大学也。谓今时大舍采也。”清王聘珍《解诂》曰：“学者，皆人君卿大夫之子”。据此，则《夏小正》所记仲春学舞习乐制度与《礼记》又有两点不同，一是学舞习乐的时间是干支日“丁亥”，而不是分为上丁、中丁两天；二是学舞习乐的对象不止乐正，还包括贵族子弟在内。两相比较，《夏小正》的记载及后世的传疏似更为近实。秦汉及其以下，基本上以大一统的局面为主，春秋、战国时期列国间那种以人口为兼并战争的筹码和实力的情况结束了，最高统治者考虑的首要问题是如何维护统治，其次才是与人口有关的赋税问题，在这种情况下，自然也就不再容许春季狂欢节和桑林大会之类春嬉习俗的存在。所以自秦汉以后，虽然宫闱与闺阁中的淫乱与绯闻不绝于史，但春嬉习俗在汉族下层社会中基本上被禁绝了。唐韩鄂《岁华纪丽》云：“二

月二日踏青节也”。所谓“踏青”就是到郊外冶游，这一活动只是依稀地存留着一点上古春嬉的影子。

与汉族相比，我国的少数民族，尤其是受华夏文化和汉文化影响较大的民族，虽然在历史进化过程中，婚姻形态日渐成熟，也建立了一定的礼法制度，但礼法的约束力毕竟比较小，风俗也较古朴，所以春季狂欢节在一些少数民族中就以优美的变异了的形式一直传到了近现代。以苗族为例，如《续文献通考》记：

> 苗人休春，刻木为马，祭以牛酒。老人之马箕踞。未婚男女吹芦笙以和歌词，谓之跳月。

陈鼎《黔游记》曰：

> （苗族）跳月为婚者，无之立标千野，大会男女。男吹芦笙于前，女振金铎于后，盘旋跳舞，各有行列。讴歌互答，有洽于心即奔之。越月送归母家，然后遣媒妁请聘价等。

赵翼《簷曝杂记》云：

> （苗人）每春月趁墟场唱歌，男女各坐一边，其歌皆男女相悦之词；其不合者，亦有歌拒之，如你爱我，我不爱你之类。若两相悦，则歌毕辄携手就酒棚并坐而饮。彼此各赠物以定情，订期相会。

除苗族外，云南楚雄彝族在二月八“插花节”，也要身着盛装，头插鲜花，携带食物，到鲜花盛开的山坡上纵情歌舞，青年男女在此同时还要寻觅伴侣，互诉衷情[①]。云南中甸的纳西族在二月八节于白水潭边聚餐后，即围成圈圈，在锣鼓和芦笙声中欢快起舞，青年男女则在大树丛（“桑林”的遗形）中对唱情歌[②]。除我国民族外，现代仍流行于欧、美、大洋洲以情人郊游、跳舞会为主要内容的公历 2 月 14 日“情人节”，实际上也是远古春季狂欢节的遗存。除了“大会男女”形式的狂欢之外，以集体娱乐、游戏、聚饮为形式的春社狂欢在我国古代也非常普遍，对于上古华夏族和以后的汉族来讲，在先秦及其以降基本上就采取的是后一种形式。《国语·鲁语上》记：“夫齐弃太公之法，而观民于社。”《淮南子·精神》云：“今夫穷鄙之社也，叩盆拊瓴，相和而歌，自以为乐矣。”与其他地区相比，荆楚地区的春社节狂欢气息最为浓烈。《荆楚岁时记》载：“社日，四邻并结宗会社，宰牲牢，为屋于（社）树下。先祭神，然后享其胙。”《隋书·地理志》又载：南郡、襄阳“二郡又有牵鉤之戏，云从讲武所出，楚将伐吴，以为教战，流迁之改，习以相传，鉤初发，皆有鼓节，群噪歌谣，震惊远近。俗云以此厌胜，用致丰穰。其事不传于他郡。梁简文临雍部，发教禁之。由是荆楚于社日，以猪羊肉调和其饭，谓之社饭，以葫芦是颇息。”“牵鉤之戏”即现代的拔河游戏，不过，楚人参与拔河游戏的人数、规模要比现代大得多，据《荆楚岁时记》“立春”条下载，是“绵亘数里，鸣鼓牵之。”由此可见，春社节在楚地不仅是一个祭社、厌胜、祈求收成丰穰的节日，而且是一个借游戏形式群体联欢

---

①②参见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 297 页，第 296 页。

的节日。春社节的“牵鉤之戏”，因其狂欢色彩太浓，遭到了梁简文帝的禁止，这说明它产生的时间绝不是南朝梁时，至迟在战国时期即已有了这种春社节游戏狂欢的风俗。南朝以后，春社节纵情狂欢的色彩便大大地减弱了，代之而起的是群众性联欢的色彩。如近世湖北武昌县“二月二日为土地会，鼓乐喧天以迎土地，家家必礼之，宴会一堂，宴罢继之以博，尽欢而散，会费公派。”[①]近世湖北监利春、秋二社皆有庆典，“社日，赛会宴饮，每岁二月朔、八月朔，即春祈、秋报之意。”[②]与其他地区相比，在荆楚故地不仅春社节庆气氛更为热烈，而且对社神的虔敬、崇祀程度尤甚于他地。据介绍，近世湖北武昌县，“村必建土地祠，且位及他神，即家畜失踪亦祷土地，贿以三牲挂红”[③]。

①②③《中华全国风俗志》下篇卷六。

五、三月三——中国古代的复活节

三月三，魏晋以前，称为“上巳”节，日期为农历三月的第一个巳日，故又称“元巳”，魏晋以降，改为三月三[1]。“上巳”节在我国大约出现于春秋时期。这个节日的主题是迎接生命之神的复活，以此为核心，展开了沐浴祓禊、招魂续魄、祭祀社神、祈年求福、舞雩求雨、辞旧迎新、跳傩驱疫、歌舞狂欢、男女春嬉等一系列丰富多采的节庆活动。由于这个节日具有过份强烈的性放纵的色彩，加之这个节日的形成与古印度婆罗门教和波斯文化的传入有关，是我国上古文化与外来文化耦合的产物，在民族文化土壤中根须扎得并不深，先秦时期也仅只传流于华夏的部分区域，不是一个全民性的传统节日，所以从秦代开始，统治阶级即以禁遏淫风、整齐民俗的名义对之进行了严厉的干预。秦汉以来，这个节日在汉族中仅以水滨祓禊、流水泛觞、士民踏青、招魂续魄等形式继续传承了数百年，及至唐、宋，它的部分节庆事项与功能便融汇、迁置到了清明节中。作为一个节日，它逐渐地被统治阶层和士大夫所淡忘了。但是在汉族民间，三月三的各种节庆活动因子与事项，仍以变型的、分散的形式一直得到传承。在我国西南的广大少数民族地区，三月三则找到了更为深厚的传承土壤，它与畲、彝、壮、侗、

---

① 沈约《宋书·礼乐志》：“自魏以后但用三日，不以巳也。”

布依等少数民族原有的辞旧迎新、祭拜山神、男女春嬉、歌舞狂欢等文化、习俗因子相复合，成为这些民族一年一度最盛大的年节，一直到了今天，仍盛行不衰。

1、三月三与“阿都尼斯”仪式

我们说三月三节庆的主题和核心是迎接生命之神的复活，理由在于：

（1）只有以此为主题和核心，才能将三月三节庆的其它活动事项组成为一个有机统一的结构；才能令人信服地阐发这些活动事项共同的深层意义、动机以及它们各自产生、发展、嬗变的原因。

（2）我国先秦时代是以三月为万物萌生的月份，如《吕氏春秋·季春纪》云：“是月也，生气方盛，阳气发泄，生者毕出，萌者尽达”。在春天举行迎接生命之神复活的庆典，是一种具有世界普同性的古代文化现象。文化人类学家称此种类型的庆典为“阿都尼斯”仪式。著名的英国文化人类学大师弗雷泽在其名著《金枝》中说：

> 大地外表上所经历的一年一度的巨大变化强烈地铭刻在世世代代的人类心中，并激发人们去思索：如此宏大、如此神奇的变化究竟是出于什么原因呢？……终于有那么一天，知识的缓慢进展驱散了原始人心中如此之多的幻想，使人类，至少是其中较有思想的那部分人意识到，春夏秋冬的更替并不仅仅是他们自己的巫术仪式的结果，有某种更为深刻的原因，更为强大的力量，在大自然面貌变易的背后发挥作用。这时，人们便开始把植物的荣枯、生物的兴

亡设想为神圣的存在——男女众神们的威力增长或衰退的结果，这些想象中的神灵按照人类生活的模式，有生也有死，他们也恋爱结婚，生儿育女。

基于上述神秘的联想，不同地区的人类先民们便创造出一套与自然界植物和生物的荣枯、兴亡相对应的仪式——春天迎接某神复活，秋天哀悼某神死亡。这个死而复活的神祇的原型，或为谷物精灵，或为大地母神，或为山神，其性别和形象，或为男性，或为女性，或为某种自然物，或为某种神奇的动物。在我国先秦时代，这个死而复活的神主要为东方苍龙和火神。迎接和哀悼这两位神灵的时间，分别为三月上巳（或春分）和秋分（或十月朔）。汉代以下又调整为三月上巳（或三月三）和九月九，如《西京杂记》载："三月上巳，九月重阳，士女游戏，就此祓禊登高。"[①] 我国远古先民普遍有着崇火的观念，并将天蝎座 d（我国古代所称二十八宿中的心宿第二号星）称为"大火"，也就是主火的星神。远古时人非常注意观察大火的出没和所在位置，专司观察的官员称作"火正"和"祝融"。"祝融"在传说中渐与火神相复合，成了主火的一位天神。在远古至上古时期，人们普遍以大火昏见于东方作为开始农事的信号，而以大火西沉，作为一年农事结束的标志。《礼记·郊特牲》云："季春出火，为焚也。"所谓"焚"，就是焚草莱，烧荒备耕。《夏小正》："九月内火，辰（大火）系于日"，便说的是季秋之月，大火与太阳一道沉入西边的地平线下。在大火初见和西伏

① 后世称三月三的郊游为"踏青"，称九月九的郊游为"辞青"，也隐涵着这么一种对应模式。

的时候，先民要分别为之举行盛大隆重的“出火”与“内火”的祭祀活动[1]。这一组祭祀活动的深层意味与结构，就是迎接生命之神的复活与哀悼它的死亡。杜笃《祓禊赋》：“巫咸之徒，秉火祈福。”即是迎祭火神、祈求福佑仪式的遗存。大约到了商代中期，大火星的出没时间已不适合于作为农事起讫的标志，于是人们便改变观测目标，而将形如鸟喙的鹑火星作为观测目标[2]。鹑火既是主火星神，同时也具有鸟的属性，其化身是一只五彩斑斓的朱雀。因为这个缘故，先民又常常以鸟作为生命之神、春天之神和谷物之神的化身。至此，崇火习俗一方面部分地为崇鸟习俗所置代，另一方面则部分地为崇日和崇龙习俗所置代。后世民间传承着三月十九日庆祝太阳华诞的习俗，如清《太上感应篇注讲证案汇编》卷四云：“三月十九日，日宫太阳星君诞”。鲁迅先生在《致傅筑夫、梁绳祎的信》中也曾提到：“‘日’之神话，《山海经》中有之，但吾乡（绍兴）皆谓太阳之生日为三月十九日，此非小说，非童话，实亦神话，因众皆信之也。”庆祝太阳华诞，实际上就是迎接再生的太阳神。这一习俗是由上古先民季春迎接生命之神——大火星神再生和回归的祭仪转型而来的。

由于先秦时人崇鸟习俗中隐涵着对生命之神的礼赞与呼唤，所以，鸟卵（主要以鸡蛋为代表）就被赋予了一种特殊的神秘意义，在迎祭化身为鸟的生命之神时，伴以“浮卵”、画彩蛋、斗鸡蛋和食鸡蛋等活动。晋张协《禊赋》云：“浮素卵以蔽水，洒玄醪于中河。”《荆楚岁时记》说：寒食“斗鸡，镂鸡子，

---

①②参见张正明主编《楚文化志》，湖北人民出版社 1988 年 7 月第 1 版，第 271—272 页。

斗鸡子。”实际上均是先秦三月上巳习俗的遗存[1]。在上古，最崇拜鸟尤其是燕子的是殷商民族，《诗·商颂·玄鸟》云：“天命玄鸟，降而生商”。《楚辞·天问》云：“简狄在台，喾何宜？玄鸟致贻，女何喜？”《天对》云：“喾狄祷禖，契形于胞，胡乙鷇（燕卵）之食，而怪焉以嘉。”上引诗句的意思是，殷人的始妣简狄在祈祷高禖神时，吞下了天帝（帝喾）使者燕子衔来的卵，因而生下了商祖契。在殷民族的这个始生神话中，燕子的神格就是生命之神而兼高禖之神。由此，我们推测，先秦时人迎祭生命之神和浮卵、斗卵、画卵、食卵的习俗，可能耦合了殷民族始生神话的因子。

在上古，另一个被作为阿都尼斯型生命之神来加以迎接和哀悼的，就是东方苍龙。龙在上古的象征意味是生命和生殖，直至后世，人们仍普遍认为“万物发生于辰（龙日、龙月），而归寂于戌。”[2]战国时期星象家将东方七宿命之为“苍龙宫”，并以之与四季中的春季相配，也就是因为春天的来临和龙的复活（甦醒）是同时的[3]，星象家又以东方的角亢宿为龙星，龙星每年春季则见于东方，到了秋冬则伏沉于西方。《易·乾卦》六爻：“初九，潜龙勿用”，“九二，见龙在田”，“九四，或跃在渊”，“九五，飞龙在天”，“上九，亢龙有悔”，“用九，群龙无首”，就描写的是苍龙七宿从潜伏而初现，而飞升，而高居于天，而伏

---

① 据我的湖北蒲圻籍学生介绍，当地俗传“三月三，鬼门关”。为了辟邪，在过三月三时要扯一把地未菜，洗净后，与鸡蛋一起放入锅中煮，煮好的鸡蛋，每人都要吃一个。蒲圻传承的上述三月三习俗，显然也是上古三月上巳食卵、祓禊习俗的一种综合、变型遗存。

② 《中华全国风俗志》上篇卷十。

③ 《西京杂记》卷三记：“三月上巳，张乐于流水，如此终岁焉。”可证在汉晋时人的观念中，三月上巳也被视为新年与旧年的交替交际。

沉的整个循环过程。根据董仲舒《春秋繁露》的记载，汉代一年要举行五场祭龙、舞龙的仪式，春季的伴龙舞者为儿童，夏季为青年，季夏为“丈夫”，秋季为鳏夫，冬季则为老翁。在不同的季节以不同年龄组的人作伴龙舞者，这显然是暗喻苍龙七宿在天空的出没隐现周期，就是一个由生至死的循环过程。汉代的这套祭祀仪式，应该是从先秦传承下来的。此项习俗与仪式，直至近世仍遗存于我国的部分地区，如云南《罗平州志》载：“三月初三日，有祀龙之举。”纳西族现代仍在三月过龙王庙节。在某些民族中，迎接龙的复活转型成了与龙有关的节日传说。如云南大理白族“三月街”的节日传说是，大理国时洱海边的青年渔人阿善，得到了洱海龙王三公主阿香的爱情，两人结成良缘。第二年三月十五日，阿香变成一条小黄龙，驮着阿善到月亮里去赶街，后来人们纷纷仿效，赶“三月街”相沿成俗[①]。从“三月街”的传说，我们仍可以看出白族先民祀洱海水神——黄龙的影子来。哈尼族在农历三月的羊日过“黑玛主”节（意为春天的节日），与这个节日有关的传说是，天神派遣布谷鸟（春神）飞向人间报喜，它还没有飞过大海，就筋疲力竭了。恰在此时，海面上突然翘起了一条龙的尾巴，龙尾巴旋又变成了一棵大树，使布谷鸟得以休息。从而积蓄起力量飞到了人间，给人间带来了春天的信息。哈尼族为了纪念布谷鸟的功劳，便以三月的羊日为“黑玛主”节。每逢该节，他们就用花汁浸泡的糯米蒸出香糯饭，再煮一些红鸡蛋，献祭布谷鸟。祭毕，全寨人聚集在一起唱歌跳舞。[②]哈尼族的这个节日传说，显然是将崇鸟

---

① 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第354—355页。

② 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第305、301页。

——迎祭生命之神的化身之两种因子有机地组合在了一起。而且将布谷鸟作为春神的化身，也是华夏古俗的遗存，《夏小正》记云：三月“鸣鸠”。鸠，即是布谷鸟。侗族的三月三，又名“花炮节”，这个节日也与龙王的女儿有关，相传龙女常到侗家来娱乐，龙王知道后，就把她关了起来，阻隔她与侗家的往来，侗族人民出于对龙女的怀念，每年的三月三都要到水边集会[2]。这个传说与白族“三月街”传说一样，均是由祭龙、迎龙的仪式转型而来的。后世汉族（包括一部分少数民族）民间春天迎祭生命之神的仪式有多种变型的形式遗存，一是变型为某种节日饮食习俗，如《荆楚岁时记》云：三月三日，“取鼠曲菜汁作羹，以蜜和粉，谓之龙舌粄，以厌时气。”二是变型为祀神和庆祝某神的诞辰。除前述庆祝太阳的华诞外，主要是庆祝真武大帝、王母娘娘[1]和财神的诞辰。如宋王建《蠡海集》说：玄帝生于三月三日。这玄帝也就是阴帝、北方真武大帝。《梦粱录》记宋代迎庆北极佑圣真君（即真武大帝）的情形云：“士庶烧香，纷集殿庭，诸宫道宇，俱设醮事，上祈国泰，下保民安。诸军寨及殿司衙奉待香火者，皆安排社会，结缚台阁，迎列于道，观睹纷纷。”近世壮族仍在三月三这一天祭祀保护神真武大帝。但在广东祭真武大帝的时间则定在三月初六，据《广东新语》，清代康熙年间，每年三月六，佛山地区都有几十万人参加真武庙醮会。近世广西南宁地区三月三享神又别有一番特色，《南宁府志》载：“清明户携榼祭墓，供乌米饭。乡村专用三月三。三月三日，各坊建醮。为大爆以享神。径一二尺，高四五尺，饰以綵声如雷，拾得爆首者，明岁复以大爆酬神。重阳登墓，或有

---

① 《天咫偶闻》卷10记云：“三月初三，游蟠桃宫。”

赛神者。”云南《宜良县志》记：“汤池十八村，于元旦诣万福寺迎佛祈年，每村迎供三日，至三月三日，送佛归殿。每村迎台阁演戏，远近聚观。”《中华全国风俗志》下篇卷八记：“二月八日，各郡有迎佛之会，多于寺中舁游城市。长幼云集聚观，或焚香膜拜，翌日送归。句町诸邑，以是日祈求丰稔，各社装演往事，走马戴竿，若迎春然，（三月）三日乃止”。此外，道教以三月三为王母娘娘诞辰，每年各地道观都要在这一天举行为王母祝寿的活动。据清潘荣陛《帝京岁时纪胜》介绍，北京在三月有游蟠桃宫和东岳庙的习俗。民间又以三月十五日为财神生日，届时也要举行迎财神的祭典。澳门渔民则以农历三月二十三为妈祖的圣诞。每逢该日均要做七打醮。据《明通志》记载，大理白族又名“三月街”为“观音市”，[1] 这显然是在祀龙的传统习俗中又融入了祭观童的因子。[2]

在后世，三月迎东方苍龙和大火星神的习俗，还经转型而复合成了一种新的观念习俗与节日习俗。《荆楚岁时记》载：寒食“禁火三日”。注曰：“旧俗以介推焚骸，有龙忌之禁，至期，咸言神灵不乐举火。”所谓“龙忌之禁”，是说龙星在春季见于东方，居木之位，必为大火，所以这一段时间要修火禁于国中。这项习俗表明在魏晋南北朝时期人们的观念中，大火星主火的功能与神性已被移置到龙星身上。它同时反映出，龙作为生命之神的地位愈至后世愈是巩固，并且积淀在民族心理深处，成为一种极为稳定的传承因子，而大火星被作为生命之神被人们

---

[1] 《中华全国风俗志》上篇卷十《云南》。

[2] 据明沈榜《宛署杂记》载，山东之民俗以农历三月二十八日为东岳神诞辰，届时朝庙拜神的香火极盛。

迎祭的情景却逐渐被淡忘殆尽了。

2、三月三与高禖女神祭

在上古先民的观念中，生命之神与大地母神的形象有时是叠合在一起的，而在我国先秦时期，大地母神的人格形象早已被淡忘，它的原始意义也被遗忘殆半，它在这一时期的一般文字表记是“社”，它的一般象征表记则为土坛和社木。是时国有国社，里有里社，国社是一个方国疆域范围内的土地神，里社则是方一里之地的土地神。这些大大小小的社与土地神的前身，即是大大小小的山川之神。远古时期，先民视野狭窄，聚邑附近的一座高丘或一条河流往往就凭附或寄寓着他们心目中的最高的神灵——生命之神、大地母神、山川之神。由于上述原因，迎祭生命之神和大地母神的仪式，在我国先秦时期实际上融入了祀社的礼仪中。当时，王侯宫庭内设有社坛，郊外也设有社坛，大型的、全民性的祭社活动，即是在郊社举行。郊社地址，往往选在名山大川或风景胜地。在这里，除了社坛外，还筑有禖宫。禖宫供奉与祭祀的对象是始祖母、职司爱情婚姻与生育的女神——高禖（古汉语禖、妣音同，高禖即高妣）。因其宫址在郊野，故又称之为“郊禖”。按照礼书和月令书的规定，每年春季郊祀社神后，接之便要举行祭高禖祈子的仪式。[①]但在实际的活动中祀社与祭高禖往往是结合在一起来进行的。社——主管土地与农作物收成的神，与高禖——主管人类繁衍的神，在职司生命这一点上原本就是相契合的。这样，迎祭生命之神的

---

① 《诗·大雅·生民》便是周人传唱的一首祭高禖祈子的诗篇。诗云：“厥初生民，时维姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗（祓）无子。”

仪式与深层主题，一方面通过祀社活动得到表现，另一方面又通过祀社而引出祭祀媒神等一系列与性爱、生育有关的习俗和仪式来，使春天的迎祭生命之神的活动事象变得更为丰富多采。

先秦时期，春社的时间普遍择定在仲春二月，以二月为举行春社月份的习俗，可以一直追溯到夏代，如《夏小正》曰：二月，“绥，多女士”。周代大多数侯国仍以二月为春社月。《吕氏春秋·仲春纪》云：“择元日，命人社。”“是月也，玄鸟至，至之日，以太牢祀于高禖。天子亲往，后妃率九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前。”《周礼·媒氏》云：“中春之月，令会男女，是时也，奔者不禁。”但在郑国，祀社、祭高禖与男女春嬉的时间则为季春三月。《荆楚岁时记》云：“三月三日，四民并出江渚池沼间，临清流，为流杯曲水之饮。”注云：“按《韩诗》云：‘唯溱与洧，方洹洹兮；唯士与女，方秉蕳兮。’注谓：‘今三月桃花水下，以招魂续魄，祓除岁秽。’”按：文中提到的《韩诗》即《诗经·郑风·溱洧》。《溱洧》是一首写郑国男女在季春三月观看祭社表演后自由择偶野合的诗。诗的原文为：“溱与洧，流其清矣。士与女，殷其盈矣。女曰：‘观乎？’士曰：‘既且’。‘且往观乎？’洧之外，洵讦且乐，维士与女，伊其将谑，赠之以勺药。”诗中说的“观”，是一个涵有性交意味的隐语。先秦祀社和高禖时，常伴有模拟或实施性交的行为。正如斯维至先生所指出的那样：“‘灌’就是‘观’，在禘祀和社礼中因为通常是以少女担任神尸的，甚至有男女性行为的模拟……灌观同音，引申之，‘观’也就成了一种

特殊的隐语。”[①] 因此之故，男女求欢用“观”作隐语，参加社祭也用涵有暧昧意义的“观”作动词。如《论语·八佾》记孔子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”《左传》庄公二十三年记：“公如齐观社”。《谷梁传》曰：“以是为尸女也”。郭沫若在《释祖妣》一文中解释说：“《说文》云：‘尸，陈也，象卧之形。’是尸之本义。故尸女当即通淫之意。”又，《墨子·明鬼》曰：“燕之有祖，当齐之社稷，宋之有桑林，楚之有云梦也，此男女之所属而观也。”所谓“属而观”就是聚集在一起观看灌（性交）尸（女巫所扮神尸）表演，然后分散择偶野合。前引《郑风·溱洧》，描写的正是郑国男女在溱、洧水畔社宫附近“属而观”的情景，只不过它的时间，不是二月，而是三月。与当时列国相比，郑国祀社时，“属而观”的气氛，当更带有原始的野性和酒神般的狂热。《汉书·地理志》说：郑“右雒左沛，食溱、洧焉。土陿而险，山居谷汲，男女亟聚会，故其俗淫。”即反映出郑国的三月祀社活动极为突出性的主题，是以讴歌生育、放纵性欲为主要内容的。

在迎祭生命之神和祀社（土神、农业神）活动中，张扬性的主题，表演性交动作，并由此展开盛大的男女春嬉，是世界上古时期一种普同性的文化现象，此种现象与风俗在某些民族中，甚至一直传延到了近、现代。俄国《历史法仪检寻》记载说：

一旦盛大节日普列德捷生辰来临，圣诞之夜几乎全城

① 《汤祷雨桑林之社和桑林之舞》，载于《全国商史学术讨论会论文集》，《殷都学刊》1985年增刊。

喧嚣狂闹。铃鼓、芦笛、弦乐奏鸣。跳舞呀，击拍呀，放荡嬉戏，五花八门……敲着铃鼓，吹着芦笛，奏着弦乐。妇女们、姑娘们去拍手跳舞，她们的眼睛左顾右盼，嘴里唱着肮脏的歌曲，发出恶意的呼叫，魔鬼的心愿实现了。他们的脊背不停地摇晃，他们的双脚跳来跳去，他们淫荡地看着妇女和姑娘们放荡的摇摆，就这样，有夫之妇被不法玷辱，姑娘们也被奸污。[1]

在许多民族中，播种节也就是农神节、祀社节和迎接、播散生命的节日。英人约瑟·麦勃奎介绍说：

中美洲的毕伯尔人在播种以前，把窝棚、帐幕搭到田野中去，男女分居，历时四天；这四天中，男人禁欲，女人被“神享用”，……。到了播种以后，男女们又在上述第一种思想支配下，尽力交媾，直到双方都感觉精疲力竭为止。[2]

罗伯特·布利福尔特在《文明中的性》这本书里由他写的一章中也描写道：

在农业的各种节日里，尤其是在与播种和收割有关的节日里，我们可以看到在世界各地和各时代允许普遍性交的最鲜明的例子……阿尔及利亚的农民反对任何禁止女人

---

① 转引自孙晓《中国婚姻小史》光明日报出版社 1988 年第 1 版。
② 《两性的冲突》第 34 页。

淫乱的规定，他们的理由是，任何提倡性道德的企图都会危害农作事业的成功。雅典人的播种节表现了生育巫术的最初特征。女人们拿着男性生殖器的象征，嘴里发出淫秽的话语。“农神节”曾是罗马人的播种节，现已被欧洲南部的“狂欢节”取代。①

……

在佛兰德和法国，男性生殖器崇拜的信徒比比皆是，例如，布列塔尼的圣贾尔斯、昂儒的圣雷内、部耳日的圣格勒左、圣勒诺特和圣阿诺。法国南部最负盛名的是圣佛丁，他被称为里昂的第一个主教。当他在恩贝勒尼的神殿被呼格诺人毁坏时，人们把这位圣人的生殖器象征从废墟中取了出来。这生殖器由于大量奠酒而染成了红色，这些奠酒是他的朝拜者们根据习俗浇在生殖器上面的，以后，他们又把这些酒当成一种防止不育和无能的极有效的药剂喝进肚里。②

按：在祭祀社神、天神和男女性先祖时，我国先秦时期也传承有以酒来浇注抽象的男女性器官的仪式，此项仪式，文献中写作“裸祭”，裸也就是灌和观。如《诗·大雅·文王》即有曰：“文王在上，於昭于天，……文王陟降，在帝左右。……殷士肤敏，裸将于京。”诗中说的“裸将”，就是灌祭。

① ②引自英伯特兰·罗素《婚姻革命》东方出版社1988年4月第1版，第23页；第254、25页。

我国二月春社和三月上巳的灌祭仪式与模拟性交表演，在战国、秦汉时期，已不传于大部分华夏族（及后来的汉族）地区。东汉张衡《南都赋》记云："暮春之禊，元巳之辰，……男女姣服，骆驿缤纷。致饰程蛊，偠绍便娟；微眺流睇，蛾眉连卷。"可见在汉代三月上巳的郊游踏青活动中，青年男女虽摩肩接踵，却限于眉目传情，而不能自由地结伴择偶了，更遑论聚观模拟性交表演。但在壮、苗等与汉族文化关系密切的民族中，则一直传承至现代，如据介绍：

> 在广西灵山、浦北二县南部和合浦县北部，（壮族）民间流传一种土语称为"跳岭头"的祭社活动，其中有一个节目，一人拿着象征女性生殖器的大纸具，一人拿着象征男性生殖器的柱形道具，二者交戳，以此祈求生育和五谷丰登。[①]
>
> 在鼓社节祭祖活动中，贵州丹寨附近的苗族，专请男人做"告端"，砍一根碗口粗细、根须发达、枝叶茂盛的松树或枫树，雕成男根之形，根部加上棕丝，着上红黑色，由"告端"用手扶置于下身处，象征性地向祭鼓家族青年妇女追逐，妇女们则似笑非笑地表示接受，不准羞怯回避和狂笑，围观者庄严肃穆。[②]

世界上也有一些民族，像中国上古时期那样，春天迎接生命之

① 覃圣敏、覃彩銮《左江崖壁画和壮族祖先崇拜》，《世界宗教研究》1998 年第 1 期。

② 赵国华《生殖崇拜文化略论》，《中国社会科学》1988 年第 1 期。

神的仪式与祭祀一个“高禖”型女性大神的庆典结合在一起进行，在这个庆典活动中，未婚少女的性放纵和献身行为，甚至受到人们特别的纵容。如古代巴比仑的女子每年均要到米莉塔庙里进行一次宗教献身，一些小亚细亚的姑娘们婚前要到阿那伊蒂斯庙里去住好几年，与意中人自由恋爱。这种在特定的节日里到女神庙献身或允许女孩自由交媾的习俗，到了后世，一般转型为女性的节日集会或女儿节。如每年公历四月，是尼泊尔的妇女节，届时尼泊尔妇女要身披红纱丽聚集在加德满都东面的帕苏帕蒂女神庙内，齐唱赞歌。在日本，女孩诞生后的第一个三月三要过“女孩节”，父亲要给她买一套玩偶，并邀请亲友一起来欢庆这个日子。在我国，农历四月初八是居住在湘黔桂边境的侗族的“姑娘节”。姑娘们在这一天共制乌饭和糍粑，载欣载舞，庆祝佳节。贵州东部清水江一带的苗族在农历三月十三至十八日过传统的“姐妹节”。[①] 与这个节日有关的传说和这个节日的活动事象，均表明它是一个择偶的节日。在《粤西丛载》中就有关于“姑娘节”的较为原始的形态的记载，其文曰：‘峒（侗）女于春秋时，布花果笙箫于名山，五丝刺同心结、百纽鸳鸯囊，选峒中之少好者，伴峒官之女，名曰天姬队。采芳拾翠于山椒水湄，歌唱为乐，男亦三五成群而赴之，相得则唱和竟曲，解衣结带而去。”又曰：“宾州罗奉，去城七里，春秋二社，士女毕集，男女未婚嫁者，以歌诗相应和，自择配偶，各以所执扇帕相传，谓之传扇。归日，父母与之成礼。”根据上引文字，我们可以看出，“姑娘节”是由一个男女青年自由择偶性交的节日逐步演变成单纯的择偶节日的。此外，云南富宁县

---

① 参见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第354页。

一带的壮族，在农历一至四月内择吉日过"窝端"（又名"陇端"）节，壮语意思是"到宽阔平坦的地方去"，节日期间，男女青年白天到村外唱歌跳舞，晚上则成双结偶在村里对歌。当地汉族称之为"赶风流街"。[1] 这个节日的时间虽不一定在三月三，但很明显是从三月三演变而成的一种女儿节类型。我国汉族在三月三举办醮会庆祝西王母的诞辰，这也是祭祀生命母神和"高禖"型女性大神仪式的一种变型遗存。

3、三月三的祈年、招福与求雨习俗

先秦时期，在春季迎祭生命之神这一主题下，还衍伸出祈年、祈福和舞雩求雨等相关习俗。三月祈年之礼，最早见于《夏小正》记载的三月"祈麦实"。此后《周礼·春官·男巫》又记云："掌望祀、望衍（延）。……春招、弭"。望祀、望延是遥祭五岳、四镇、四渎等名山大川之神的仪式，春天里的这种祭祀具有向大地母神、生命之神和社神祈年的涵义，前引《周礼》所谓"春招、弭"的"招"，意即招吉福，也就是祈丰年和人畜平安。近世一些农村地区仍相沿在三月三卜年岁丰稔，乃是上古三月上巳祈年、求福祥之俗的遗存。杨荫深先生曾介绍说："旧说三月十五日为财神诞辰。家家筑斋坛于北方，而烧牛酒以飨之。……或谓财神即五路神，或谓即古之行神"[2]三月十五祭财神或行神，主要是商人阶层祈求生意兴隆、旅途平安的一种节日习俗，这个节日习俗的深层结构，仍是先秦时期的三月祈福。在我国的一些少数民族中，也较为广泛地传承着三月

---

[1] 见《中国奇风异俗》第352－353页。
[2] 《事物掌故丛谈》第108页。

三祈福和求年岁丰稔的习俗。如黎族的三月三既是恋爱节、择偶节，又是预祝粮食、狩猎双丰收的节日。与这个节日有关传说是

> 很久以前，黎族地区遇到了大旱。有一个叫亚银的小伙子梦见五指山上的百灵鸟可以解旱情。于是他告诉了乡亲，并自告奋勇地上山去捕百灵鸟。在山上，他吹了三天三夜的鼻箫，才见一只百灵鸟飞来，亚银正准备去捕捉时，忽见百灵鸟变成了一个美丽的黎族姑娘，并答应跟亚银到人间去救灾。不久，喜雨普降，黎寨又充满了生机。不料，狠心的峒主打施不准百灵姑娘给黎寨求雨，将之关入牛棚。亚银得知后，拼死将姑娘救了出来，在逃亡中，被峒主的家丁们逼进了一个山洞。峒主命家丁用火烧，突然雷声隆隆、山崩石裂，亚银和姑娘变成了一对鸟儿飞走了，峒主则被乱石压死了。这一天正好是三月初三。后来。乡亲们为了纪念他们，每年的三月初三都欢聚在一起，唱歌、跳舞。[1]

黎族的三月三传说，显然融汇了三月祈年、求雨、迎祭生命之神、爱情女神以及观看女巫表演“尸女”和舞雩等多种因子，是在这些传统习俗和仪式的基础上创造、提炼出来的。

瑶族的三月三叫做“干巴节”，云南河口瑶族自治县的瑶族过“干巴”节的日程安排是，白天打猎、捕鱼，晚上各寨的人云集广场，围成圆圈，男的敲击铜鼓，女的应拍起舞，表演各

---

① 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第301—302页。

种象征丰收的动作[1]。瑶族"干巴"节的庆典事象表现出了更为原始、直露的祈丰年的意味。侗族的三月三又名"播种节'，在举行了祀龙女的联欢活动后，接之便开始了撒谷、育秧，这表明该民族祀龙女（龙的转型格）活动的深层意义就是春耕前的祭神祈年。

季春舞雩是向生命神和春天之神——龙的祈雨仪式。在我国先秦时人的想象中，龙是能够致云雨的神兽。所以，在迎祭春龙的时候，也要跳祈雨的舞蹈。《史记·仲尼弟子列传》记曾皙曰："春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。"《集解》引包氏曰："暮春者，季春三月也。春服既成，衣单袷之时，我欲得冠者五六人，童子六七人，浴于沂水之上，风凉于舞雩之下，歌咏先王之道，归于夫子之门。"由此可见，季春三月舞雩祈雨的习俗，在春秋时期已传承于华夏列国了。

4. 三月三的驱疫、祓禊与招魂续魄习俗

我国先秦季春三月迎祭生命之神的仪式，实际上还蕴涵着几组二元对立的深层结构与模式，这就是：驱走死亡之神，迎接生命之神；送走旧年，迎来新年；结束旧的生命，开始新的生命。从这几组二元对立模式，也就衍伸出了三月驱疫、祓禊、招魂续魄等相关习俗。

驱疫，就是驱除与死神相伴的各种凶祸和疾病。《周礼·春官·男巫》记："春招、弭，以除疾病。"意思即是说在季春要由巫师主持招徕吉福、消弭凶祸、禳除疾病的仪式。又，《礼记

[1] 见《中国奇风异俗》，第302—303页。

·月令》记：季春之月“命国难（舞傩），九门磔攘，以毕春气。”郑玄注曰：“此难，难阴气也，阴寒至此不止，害将及人，所以及人者，阴气右行，此月之中（按：即农历三月十五月望之时）日行历昴，昴有大陵积尸之气，气佚则厉鬼随而出行，命方相氏帅百隶索室驱疫以逐之。又磔牲以攘于四方之神，所以毕止其灾也。《王居明堂礼》曰：‘季春，出疫于郊，以攘春气。’”按：注文中提到的“大陵”是一组八颗主死丧的星辰，《春秋元命包》云：“大陵主尸”。《石氏星经》云：“大陵八星在胃北，主死丧。”上引文字表明，先秦季春的驱疫仪式的具体内容是：1、举国之民参加傩舞驱疫的活动，傩舞的表演者主要是方相氏及所帅百隶，先是逐户逐室地驱逐疫鬼，然后将之象征地赶到郊外；2、在郊外杀牲求四方之神帮助止息由死神带来的灾疫。

祓禊，是一种以香草涂身而浴（据孙诒让《周礼正义》说，祓禊还有用牲血涂身这一种方式），洗濯身体，除去凶疾的仪式。《周礼·春宫·女巫》“掌岁时祓除衅浴。”郑玄注：“岁时祓除，如今三月上已，如水上之类。衅浴谓以香薰草药沐浴。”应劭《风俗通》云：“禊者，洁也，故于水上盥洁之也”。此种习俗在春秋时已广泛传流于华夏诸国。如前引《史记·仲尼弟子列传》记曾皙云：“暮春之月，浴乎沂（水），风乎舞雩”。除鲁、郑二国明确见诸文献记载外，楚、秦也有若干零星的材料可作佐证。《楚辞·九歌·云中君》记：“浴兰汤兮沐芳，华采衣兮若英。”王逸注曰：“言已将修飨祭以事云神，乃使灵巫先浴兰汤，沐香芷，衣五采，华衣饰以杜若之英，以自洁清也。”“本文”与注解虽说的是灵巫祭神前的衅浴，但由此可见，楚人是把衅浴作为祓除污秽的一种重要方式。在楚国，生命之神为大司命和少司命二联神，《九歌·少司命》云：“与女沐兮咸池，晞

女发兮阳之阿。"有可能就是以暮春迎祭司命二联神时祓禊衅浴的习俗为原型的。《续齐谐记》云："秦昭王三月上已置酒河曲"。按：禊饮于水畔，是汉代始有的习俗，故上引文字所依据的故事原型，应该是秦人在河曲祓禊衅浴。至于"置酒河曲"，则是汉代以下人的想象①。祓除衅俗的习俗，在汉民族中仅传至两汉，便截止了。《西京杂记》卷三记："三月上已，张乐于流水"。两汉皇室祓除衅浴大典分别在灞水和洛水举行。《续汉书·礼礼志》记云：三月"上已，官民皆洁于东流水上，曰洗濯祓除去宿垢疢为大洁。"张衡《南都赋》云："暮春之祓，元巳之辰，方轨齐轸，祓于阳滨。"在晋代，衅浴仅保留了一点残余形式，如成公绥《洛禊赋》曰："祓除解禊，同会洛滨。妖童媛女，嬉游河曲；或振纤手，或濯素足。"②《续齐谐记》中还有这么一段有趣的记载，其文为："晋武帝问尚书挚虞曰：'三日曲水，其义何指？'答曰：'汉章帝时，平原徐肇以三月初生三女，至三月俱亡，一村以为怪，乃相与携酒至东流水边，洗涤去灾，遂因流水以泛觞。曲水之义起于此也'。帝曰：'若如所谈，便非嘉事。'"通过这两处的记载，我们可以发现，到了西晋时，人们不仅普遍淡忘了衅浴的民俗意义，而且对汉代始传沿成俗的曲水流觞的意义也莫明其妙了。三月上巳的衅浴习俗，在汉代以下仅为藏族和一部分西南少数民族所传承，不过在具体月份和日期上，进行了迁置。如纳西族在二月初八沐浴。又，《中华全国风俗志》上篇卷十《云南》引《宁州志》云："三月亥日张

---

① 宋吴自牧《梦粱录》卷二记云："三月三日上巳之辰，曲水流觞故事，起于晋时"。

② 《晋书·隐逸传》云："三月上巳，洛中王公以下，并到浮桥。士女骈填，车服炫路。"

酒于西龙潭，患头风者洗之即愈。”又引《邓川州志》云：“三月中旬，沐浴于温泉，有上巳祓除之风。”

在大部分汉族地区，魏晋至唐代“上巳”均移到三月三，只有少数地区，如广东仍保持着三月上巳的节期。而且曲水流觞的习俗也渐渐被淡忘，仅保留了临水踏青这个节目，如杜甫《丽人行》诗云：“三月三日天气清，长安水边多丽人。”①到了宋代，三月三的郊游踏青活动又移到清明节来进行了。近世陕西一带以三月三为“踏青节”，现在上海每逢三月三，龙华路上游人骆驿不绝，“探春色、看桃花”，均属于三月三踏青古俗的遗存。明代杭州地区传承的三月三男女戴荠菜花的习俗②，则属于三月上巳祓禊辟邪的一种变型遗存。

招魂续魄，是先秦两汉时人在三月上巳临水祓禊时，所进行的一项具有巫术色彩的活动。在先秦两汉人的神秘观念中，魂是人的阳神，魄是人的阴神，魂可飞扬上天，魄可下沉于地。招魂续魄的意义是招唤离弃身躯远去的魂、魄回归，它的对象不限生者或死者。招魂续魄习俗在观念方面的背景，一是灵魂不灭，二是生命的死而复活的模式。先民们认为，伴随着生命之神一年一度死而复活的，不仅有植物和动物，而且还有人类自身，人类一年一度死亡的表现形式是魂、魄的离散，所以，当暮春来临，生命之神复活的时候，也就是生人的离散了的魂魄回归躯体的时候，死去的先祖、亲人，也可能随之复活。但是，不论死者亡灵的复活，还是生者魂魄的回归，均需借助一种召

---

① 不过也有特例，《太平广记》引《大业拾遗》载云：隋炀帝“以三月上巳日，会群臣于曲水，以观水饰。”“水饰”是以木人在水上表演的一种傀儡戏。据载，当时共演出了十二个木人戏，盛况空前绝后。

② 见明田汝成《西湖游览志余》。

唤仪式，这种召唤仪式，就是“招魂续魄”。《周礼·春官·男巫》“旁招以茅”，有两层涵义，一层涵义是召唤名山大川的神灵来受享，一层涵义就是召唤死者和生者的魂魄，召唤的方式，是以手挥舞茅旌向四方号呼。召唤生者魂魄的习俗，使我们发现，祓禊衅浴，实际上是一个迎接生者“再生”的仪式，衅浴的深层意义与出生受洗完全相同。在先秦时期，季春出郊为生者招魂续魄的习俗，以南方的楚国最盛。朱喜在《楚辞集注》中即指出：“而荆楚之俗，乃或以是（按：即招魂、续魄）施之生人。……以礼言之，固为鄙野；然其尽爱以致祷，则犹古人之遗意也。”[1]

三月上巳招魂续魄的习俗，在汉代以下发生了一些变异。“旁招以茅”变为清明时节插柳枝于门[2]，并且产生了清明时用艾团粉塑成与家人生辰相应的生肖像，或剪纸[3]为生人招魂续魄的方式。为去世先祖、父母和家人招魂续魄，则变为清明扫墓祭祖，有的地方则是在祖坟上插柳枝，枝上缀着白纸条或布条，俗谓之“招魂幡”。近世，有些地区在清明节，请僧道在河边设坛打醮，祭享孤魂野鬼；或由县衙筹资，合县僧道俗众举行春赛祭典，其中主要的活动事项，就是抬着城隍神像出城，招回野鬼——与此项活动对应的一项活动就是在农历十月一日（按：即先秦的大蜡之日——十月朔），抬着城隍神像，出城放

① 清胡文英《屈骚指掌》说：“生人招魂，吴楚风俗有之，谚谓之叫魂。精神恍惚者皆用之。”

② 清明插柳招魂在后世还发展成一种节日游戏，清高士奇《天禄识馀》卷下“剪柳”条记：“永乐时，禁中有剪柳之戏。剪柳，即射柳也。以鹁鸽贮葫芦中，悬之柳上，弯弓射之。矢中葫芦，鸽辄飞出，以飞之高下为胜负。往往会于清明端午日，名为射柳。”

③ 杜甫《彭衙行》诗云：“暖汤濯我足，剪纸招我魂。”

鬼。这两种习俗均属于三月上巳招魂续魄的变型。值得注意的是，清明抬着城隍招魂，十月朔又抬着城隍放鬼，正好构成了一套迎接生命之神复活与哀悼生命之神死亡的完整仪式。

需要指出的是，在先秦两汉时人的神秘观念中，三月上巳除是复活日外，还是升仙日和死亡日。《礼记·曲礼下》"天王登假（遐）"，郑玄注曰："登，上也。假，巳也。上巳者若仙去云耳。"登遐（死亡或升仙）可训为上巳[1]，说明先秦两汉时人选择三月的上巳日为祓禊、驱疫、招魂续魄节日的特定意味，就是这一天为死亡或升仙之日。前引《续齐谐记》说汉章帝时人徐肇三月初生三女，至三月俱亡，也证明三月初（上巳）被视为死亡之日。一方面以三月为生命的复活之节，从呼唤生人魂魄回归的角度招魂续魄，一方面又以三月上巳为死亡之日，从逃避、厌却死亡的角度祓禊招魂，这并不费解，世界上很多文化的解释系统都是双重的，甚至是多重的。

5、**中国古代的复活节**

以迎祭生命之神的复活为基本主题，以讴歌生育、放纵性欲、男女春嬉、驱疫逐鬼、祓禊衅浴等活动为基本传承因子的三月三节，实际上是一个传流于欧、亚、非三大洲许多国家的节日的中国类型。如我国的傣族、布朗族、崩龙族和阿昌族在农历三月上旬过"泼水节"，节期三至五天，据介绍，节日的头两天，傣族"俗称'桑刊日'，意思是送旧；最后一天，是迎接

---

[1] 孙作云《诗经恋歌发微》说：祭祀高禖节日或行事，在后代演变为三月上巳节祓禊求子之事，"上巳"即"尚子"，最初的意义就是为了求子。此说也具有很大的参考价值，古汉语的隐义层面原本是很丰富的，而很多隐义均与谐音有关。

'日子之王'，即新年的到来。节日要举行堆沙、丢包、赛龙船、放高升、放孔明灯、跳孔雀舞等活动。最富民族色彩的是泼水节。节日清早，男女老少都到佛寺敬佛、斋僧，举行送旧迎新仪式，行浴佛礼，给佛像洒水'洗尘'。尔后开始相互泼水，嬉笑追逐，水花飞溅。俗谓新年开始之时泼水可以洗去一年的污秽，祝福对方清洁、平安。若节日期间下雨，则以为是丰年之兆。"[①] 上引介绍文字表明，傣族的泼水节，实际上是耦合了古印度婆罗门教的圣日沐浴洗罪等习俗和我国上古华夏族三月上巳的衅俗等习俗而形成的，傣族泼水节的迎日子之王、赛龙船、庆祝佛诞、浴佛，都涵有迎祭生命之神的意义。而期望节日下雨以兆丰年，则显然脱胎于三月春祭的招吉福、求丰年和舞雩祈雨之俗。另外，云南德宏州的傣族青年男女在泼水节期间还要到山中采鲜花、做花房，也与先秦两汉时的上巳春嬉之俗存在着传承关系。现在，学术界普遍认为，传流于傣族、布朗族、阿昌族以及若干东南亚民族中的泼水节，完全源于古印度婆罗门教的影响，这是不够全面的，泼水节在某种意义上也可以说是我国上古华夏族三月上巳节的一种变型的遗存。被包容在泼水节中的中、印两种古老节日习俗之间的关系，是耦合，而不是杂糅，所谓"耦合"，就是说，我国上古的三月上巳习俗与古印度的圣日洗罪仪式，有许多因子是相同或相通的，同出于一个节日原型。

与我国上古三月上巳节非常相似的还有著名的"复活节"。复活节的主旨是纪念耶稣的复活。据尼西亚公约规定，每年春分月圆后的第一个礼拜日（公历 3 月 21 日至 4 月 25 日之间）为

---

① 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 270—271 页。

复活节。在节日时间上，复活节与上巳节非常接近。直至现在，许多欧美国家还把复活节与送冬迎春联系在一起。复活节传承的活动事项主要有：大型化装游行和野游春嬉。在匈牙利的农村，小伙子在街上追赶遇到的姑娘，追到后便往她身上泼水以示祝福，姑娘则回赠彩蛋表示感谢。在原捷克和斯洛伐克，人们举着草人列队游行，穿过村庄和田野，来到小河边，焚烧草人或把草人扔到河里，以象征驱走严寒和死神。在许多欧美国家，人们把象征生命起源的鸡蛋染成红色，或绘上一些五彩缤纷的图案，这种彩蛋成为最佳的节日礼品。在节日的晚宴上，鸡蛋更是必不可少的食物。[1] 欧罗巴民族在复活节中传承的这些习俗——迎接某一位由生命大神转型的神祇、神性英雄或著名的历史人物的复活，泼水祝福（沐浴祓禊的变型）、吃鸡蛋并绘饰彩蛋，到野外驱疫逐鬼，与我国上古三月上巳节的传承事象简直可以说是如出一辙。现在伊朗的新年，是古波斯时代即有的一个节日。伊朗年的庆祝时间长达一个月，其开始的日期一般是在公历三月二十一日，开始后的第十三日是“避鬼日”，人们在这一天纷纷离开家到户外度过。从伊朗年的若干遗存因子：迎新年、避鬼及选择公历三月二十一日为开始日期来看，这个节日与中国古代三月上巳节和欧洲日复活节的节日原型，也是相同的[2]。

与上述节日类型非常相近的另一个节日类型，是西非象牙海岸的迪裴节。这个节日的时间是在每年公历四月前后月亮最

---

[1] 参见赵锦元：《复活节与复活节彩蛋》，载《我们爱科学》1991 年第 3 期。

[2] 伊朗新年的中国类型是新疆柯尔克孜族的年——“诺劳孜”节，柯尔克孜族俗传公历三月二十二日这一天白昼与黑夜时间相等，白羊星神使日神升高气温，让大地解冻，万物复苏（参见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 280 页。）

圆的那天，它的主题是，庆祝光明战胜黑暗，新生代替死亡，为此要举行一种象征性驱赶死神的仪式。人们在节日期间纷纷跳到河里，彼此洒水祝福，并且用高岭土涂身，以起到祓除岁秽的作用。这个节日类型显然也是从阿都尼斯神的复活庆典变化而来的。

位于中部非洲的刚果，以每年公历十一月一日为“死人节”。我们可以断定，这是一组完整的阿都尼斯仪式的残存习俗，或者说残缺结构，即保留了哀悼生命之神死亡的仪式因子，遗忘了与之对应的迎接生命之神复活的仪式因子。

六、清明——扫墓祭祖节

清明节以扫墓、祭奠和植树为主要特点。在我国二十几个传统节日中，清明是一个产生较晚的节日。它形成于唐代，盛行于宋代，并一直传续到现代。

1、清明与蚕事

清明在我国二十四节气中，属于农历三月的节气。因而，清明的得名和最初的功能与农事活动有关。东汉崔寔《四民月令》记云："清明节，命蚕妾，治蚕室，除隙穴，具槌梼簿笼"。这里说的"清明节"，还是一个农业节气，而不是民俗节日，这个农业节气的传统操作是安设、修缮蚕房和蚕架，准备开始养蚕。此项季节性操作，可一直追溯到夏代，甚至更早的时候。《夏小正》载云：三月"妾子始蚕，执养宫事。"宫事即指的蚕事。在先秦时期，三月养蚕前还有一个庄穆、神秘的祭蚕仪式。如《吕氏春秋·季春纪》云："是月也，命野虞无伐桑柘。鸣鸠拂其羽，戴任降于桑，具栚曲篆筐。后妃斋戒，亲东乡躬桑。禁妇女毋观，省妇使，劝蚕事。蚕事既登，分茧称丝效功，以共郊庙之服，无有敢堕。"《礼记·祭义》云："古者天子诸侯必有公桑蚕室，奉种浴于川，桑于公桑，风戾以食之。岁既单矣，世妇卒蚕，奉茧以示于君，遂献茧于夫人。及良日，夫人缫三盆手，遂布于三宫夫人世妇之吉者，使缫，遂朱绿之，玄黄之，以

为黼黻文章。”

为养蚕作准备和举行各种形式的祭蚕、育蚕仪式，构成了清明节气的两大传统内容。这两大传统内容作为习俗因子，一直到近代还有变型的遗存，如宋吕希哲《岁时杂记》云：“两浙民俗，以养火蚕，故于此日（寒食）禁火。”将三月的初蚕称为“火蚕”，盖因农历三月为“出火”之月（详说见下）。宋代两浙地区传承的这种养火蚕和禁火相结合的习俗，即是先秦清明节气祭蚕、育蚕仪式与寒食节禁火两种习俗因子混合而成的。近代江浙地区的蚕农，在清明时节，仍要举行以祛蚕祟、禳蚕室、祭蚕神为主要内容的蚕花会。不过，从总体上看，后世的清明节却并不是在这两大传统内容的基础上发展起来的。后世的清明节实际上是一个复合节日，是在吸收、借取了寒食、三月三、端午等节日的传承因子后整合而成的。

2、清明与寒食

寒食在清明之前一二日。从先秦以迄南北朝，寒食均被作为一个大节日。寒食的形成有两个源头，周代仲春之末的禁火习俗是它的源头之一。《周礼·司烜氏》云：“仲春以木铎修火禁于国中。”注曰：“为季春将出火也。”所谓季春出火，是与先秦时的星象迷信和感应巫术有关的说法。古分周天恒星为二十八宿。东方青龙宫的角、亢二宿被称作“龙星”，龙星在五行中居木之位，春季见于东方，将引起人间突发大火，因此，在龙星初见的时候，要禁火。禁火的这一段时间不能举炊，须得预先准备好食物，在禁火期间吃这种冷食物，也就很自然地被称为“寒食”。寒食节的另一个源头，是春秋晋国故地山西一带的祭奠介子推的习俗。介子推是春秋时期晋公子重耳（后为晋文

公）流亡时的一位从者，后遭火焚，为晋人所哀。《荆楚岁时记》注云："介子推三月五日为火所焚，国人哀之，每岁春暮，为不举火，谓之'禁烟'，犯则雨雹伤田。"在寒食节的形成及传承过程中，后一源头的影响越来越大。曹操《明罚令》和晋陆翙《邺中记》皆云寒食断火，起因于祭介子推。有的地方寒食节还要在介子推庙中举行祭祀仪式，如晋孙楚《祭子推文》曰："黍饭一盘，醴酪二盂，清泉甘水，充君之厨。"祭介子推的礼仪，以晋国故地今山西一带最为隆重。该地区的人民在战国至三国这一段时期内，寒食禁火的时间竟长达一个月之久。东汉周举任并州刺史，曾移书介子推庙，文曰："春中食寒一月，老小不堪。今则三日而已。"但禁而不止，直到三国时，曹操又下令革除太原民寒食禁火一月的旧俗，此后寒食三日才相沿成俗。这三日是冬至后的一百零四日至一百零六日，我国古代寒食节的传统食品大致有这样几种：糖稀（古名"饧"）、麦粥、糯米酪、麦酪、杏仁酪、鸡蛋以及搅拌了盐醋的生菜。古代寒食节的传统游戏项目主要为斗鸡和斗鸡蛋。南朝梁时宗懔《荆楚岁时记》云：寒食"斗鸡，镂鸡子（鸡蛋），斗鸡子。"隋《玉烛宝典》云："此节城市尤多斗鸡斗卵之戏。"斗鸡之俗直至现代仍传承于民间。斗鸡蛋的习俗却失传了。隋代及其以前用于碰撞争斗游戏的鸡蛋，是一种经过染色、雕镂的鸡蛋，古名"画卵"。画卵，主要是在蛋壳上染以蓝、红等色，形成美丽的图案。画卵、雕卵之俗至迟产生于战国时期，如《管子》云："雕卵熟斲之，所以发积藏，散万物。"隋时人除将画卵用于游戏外，还把它作为节日期间互相馈赠的礼物，或置于盘俎，供于案几，作为节日特有的摆设装缀。

寒食节至唐代仍为一个较大的节日，当时诗人留下了不少

咏寒食的节令诗，如温庭筠《寒食节日寄楚望》云："时当一百五"。元稹《连昌宫词》云："初过寒食一百六，店舍无烟宫树绿。"沈佺期《岭表寒食》云："岭外逢寒食，春来不见饧。洛阳新甲子，明日是清明。"唐时寒食节要举行一些游戏、竞技活动，另外，唐、宋时期，在寒食及其以前，还要扫墓祭祖，如《唐书》记云："开元二十年敕，寒食上墓，《礼经》无文。近代相传，寖以成俗，宜许上墓同拜扫礼。"《岳阳风土记》载："春社后，遇好天色，往往相继上山，州人所谓拜扫也。至寒食而止。"这些活动实际上均是从三月上巳的春嬉和祓禊、招魂活动借取或变化过来的（详说见下）。

唐代以降，寒食的地位日趋式微，仅有节令食俗一项采取若干变型的方式传承于民间。如清顾禄《清嘉录》云："市上卖青市糰炫熟藕，为居人清明祀先之品……今俗用青糰红藕，皆可冷食，犹循禁火遗风，然与鬼神享饩之义不合，故仍复有烧笋烹鱼以享者。"清代两浙地区在清明节冷食青糰红藕，即是寒食食俗的变型遗存。所谓"青糰"，道家称之为"青精饭"或"青精干石饭"。其制作方法是以南烛枝叶捣汁浸米，蒸出的饭呈青色，道家认为吃了这种饭可以"资阳气"、益颜延寿，如《零陵总记》载："杨桐叶细冬青，居人遇寒食，采其叶，染饭色，青而有光，食之，资阳气，道家谓之青精干石饭。"及至现代，清明节令食品"青糰"的制作加工又有了一些新的发展。其制作方法是，"将一种有香味的青艾，用石灰腌制后洗净捣碎，和上米粉与糖，蒸成艾团子，也有在里面装馅儿的。"[1] 苏沪风味的青糰则是用雀麦草汁和入糯米粉，以豆沙为馅制成的。

---

① 韩盈《节令风俗故事》上海古籍出版社 1989 年第 1 版，第 44 而。

寒食节与清明节在节俗内容上并无十分明显的继承关系，两者间存在的主要是一种置代关系。纵观这两个节日的演变、发展轨迹，我们可以很清楚地发现这么一条线索，那就是，寒食节式微的时候，清明节就从一个单纯农事节气上升为一个大的节日，这说明清明节的产生，是借用了寒食节的节期，寒食仅先于清明一、二日，因而很自然地便被后者借用了。这种借用的文化基础是人们世世代代传承、积淀下来的对年节节期的稳定的习惯心理。除节期的借用外，清明节也借用了寒食节作为一个纪念性、祭祀性节日的内核，清明的祭祖扫墓之俗的深层结构无疑就是纪念和祭祀。

3、**清明与三月三**

如果说，清明与寒食之间的关系主要为置代的活，那么，清明与三月上巳节之间，则既有节期的置代关系，也有节俗内容上的继承关系。

三月上巳节，在我国形成于春秋末期。《荆楚岁时记》注云："孔子'墓春浴乎沂'，则水滨禊祓，由来远矣。"《诗·郑风·溱洧》云："溱与洧，方涣涣兮。士与女，方秉兰兮，女曰：'观乎？'士曰：'既且。且往观乎？洧之外，洵之于且乐。'维士与女，伊其相谑，赠之以勺药。"《韩诗注》曰："今三月桃花水下，以招魂续魄，祓除岁秽。"又，《周礼·春官》："女巫掌岁时祓除衅浴"。郑玄注曰："今三月上巳水上之类。"根据以上征引，我们可以发现，先秦以迄汉代的三月上巳节，大致有如下三个方面的节俗内容：

1、春嬉——男女青年到野外踏青，自由择偶，并发生非常随意的性关系。

2、祓禊——到河边、水畔去洗浴，以祓除过去一年中积下的污秽和各种不祥的因素。

3、招魂续魄——在野外或水边，招唤死去的亲人的亡魂，同时也招唤自己的魂魄回归。

在上古先民的头脑中，一年四季的转换及自然景象的变化，尤其是冬天的到来和春天的降临，植物的抽枝、发芽和冬季的枯萎、凋零，意味着某一个主宰生命的大神的死亡（或睡眠）与复活（或甦醒），先民以为自己在一年也存在着这么一种生与死、魂魄离去又归来的转换过程，所以，就有为实际上活着的自己招魂续魄的必要。

由于三月上巳节是由以上三方面的活动内容所构成的，这就使得上巳节的节日性质与气氛上具有两重性，其一是尽情地嬉戏、春游；其二则是肃穆地祓禊洗浴和悲哀地招魂续魄。到了东汉时期，上巳节的传统活动内容主要就只有春游这一项遗存下来了。临水祓禊变为临水饮酒，成了春游的一个附属事项：仅在饮酒的深层意味中还保留了祓禊的因子，如《后汉书·礼仪志》云："三月上巳，官民并禊饮于东流水上"。魏晋以降，该节日由孟春首旬的巳日固定为三日，也就是三月三。《荆楚岁时记》载云："三月三日，四民并出江渚池沼间，临清流，为流杯曲水之饮。"《南岳记》云："其山西曲水坛，水从石上行。士女临河坛，三月三日所消遥处。"可知魏晋以降三月三日的节庆内容已比较单纯，该节事实上成了一种临水饮酒会。在三月三节庆内容单纯化的过程中，作为早期上巳节主要构成内容的春嬉、祓禊和招魂续魄活动，分别转型为各种节令游戏和扫墓祭祖活动，并成为寒食以及后来的清明节的构成内容。如寒食节，在南北朝以前，主要只有禁火和冷食两项内容，但到了南朝梁时，

便有了斗鸡、斗卵之戏。到了唐代，又增添了演出百戏和荡秋千、拔河作为寒食、清明的游戏娱乐项目。张籍《寒食内宴诗》云："廊下御厨分冷食，殿前香骑逐飞球，千官尽醉犹教坐，百戏皆呈未放休。"杜甫《清明》诗云："十年蹴踘将雏远，万里秋千习俗同。"《长安清明》诗又云："紫陌乱嘶红叱拨，绿杨交映画秋千。"五代王仁裕《开元天宝遗事》记云："天宝宫中，至寒食节，竞筑秋千令宫娥辈戏笑以为宴乐，帝呼为半仙之戏，士民相与仿之。"唐武平一《景龙文馆记》云："景龙四年清明，中宗幸梨园，命侍臣为拔河之戏。以大麻緪两头系十余小索，每索数人执之以挽，力弱为输。"荡秋千和拔河，皆属于春嬉的竞技和游戏节目。《荆楚岁时记》载：立春之日，"为施钩之戏（按：即拔河），以緪作篾缆相罥，绵亘数里，鸣鼓牵之。又为打球、秋千之戏。"唐代将立春的竞技、游戏节目——拔河、荡秋千，作为寒食、清明的游戏项目，在民俗功能、结构和心理上的原因，就是三月三的春嬉功能被寒食、清明接受了。及至宋代，清明节又增添了龙舟竞渡作为游戏项目。如《梦粱录》云："清明日又有龙舟可观。"又《中华全国风俗志》下篇卷三《江苏》记："泰县有一种特别风俗，清明日乡下农人咸备大船几艘，每船约有廿余人，立船之两边，咸执撑篙，在空旷河道比赛，称为撑船会。各船争先恐后，拼命前进。遇岸上孤坟，即焚化纸锭，至晚尽欢而散。究竟此种陋俗，起自何时，有何用意，乡人亦莫名其妙。吾无以解之，谓之为田家作乐而已。"其实，江苏泰县的清明撑船会，并不是什么"陋俗"，也不是"无以解之"，该风俗实际上是五月端午龙舟竞渡的游戏羼入了当地的清明节春嬉活动中，并与扫墓、祭拜亡灵的活动混融成一种新的节俗变体。

唐代及其以下，三月上巳节的禳灾、祓除、招魂续魄等活动，还与寒食的禁火、祭介子推等活动相结合，产生了另外一些节日风俗变体。如《东京梦华录》记宋代于清明、寒食节前用面造枣锢飞燕，柳条串之，插入门楣。这种面粉、枣泥捏成的燕子俗称“之推燕”，将它插在门上是用来招唤介子推的灵魂的。此种习俗，显然就是由寒食禁火、祭介子推与三月上巳的招魂续魄习俗混融而成的。又如唐段成式《酉阳杂俎》云：“唐中宗三月三日赐侍臣细柳圈，带之可免虿毒。”《岁时记》云：“唐朝于清明取榆柳之火以赐近臣，顺阳气也。”“五代时江淮间，寒食日家家折柳插门。”《梦粱录》云：“清明日家家以柳条插门上。”上引文献记载表明，寒食、清明的插柳习俗，也是由寒食禁火与三月上巳的辟邪、祓除混融而成，其深层意味就是三月上巳的祓除。杨荫深先生曾介绍说：“吴谚有云：‘清明不戴柳，红颜成皓者。’甬谚有云：‘清明不戴柳，下生无娘舅。’”[①] 这两条地方性谚语，便再清楚不过地证实了我们以上所作的分析。不论是上巳风俗与寒食风俗，还是上巳风俗与清明风俗，它们结合所产生的各种风俗变体，均成为后世清明节传承的主要内容。

上巳节招魂续魄习俗的功能与意味之一是招引、呼唤已逝亲人和祖先的亡魂。由这一习俗发展出来的直接变体，就是扫墓。扫墓习俗后来迁移到寒食、清明节中，并且成为后世清明节的最主要的活动内容[②]。扫墓的深层结构，仍是呼唤亲人和祖先亡灵的复活与回归。《中华全国风俗志》下篇卷六记：近世

---

① 《事物掌故丛谈》上海书店 1986 年 6 月第 1 版，第 29 页。

② 后世传流的有“三巡会”一俗，每年清明、七月望和十月朔抬城隍神像出巡，原因即在于鬼魂在这三个节日也纷纷返回家中、墓地，或徜徉于野外。

湖北监利“清明祀先祖，绮纨角胜，歌哭迭应，楮钱满陌，更以纸旛标龙头。”龙，在中国上古时代，是生命和生命之神的象征。从春秋后期至战国时期，楚国的墓葬中出土了为数众多的木雕镇墓兽，它的造型就是龙。这种木雕龙的文化、民俗意味之一是代表死者的亡灵，之二是企望死者凭藉这种生命的象征形式死而复活。近世湖北监利清明祀先祖时，“以纸旛标龙头”，就很明显地涵有为死者招魄的意味。

上巳节招魂续魄的功能与意味之二是招引、呼唤生者魂魄的回归。此种意味也在清明节习俗中有着对应的遗存形式。如据韩盈先生介绍说：“江南农村里还有一个特有的风俗，就是在做清明艾团子时，用艾团粉塑捏成牛、羊、鸡等十二生肖的艾像，看家里的人有什么属肖就做什么，蒸熟以后，就挂在窗口让风阴干，直到立夏那一天，才捣碎了加水炖来吃，说是吃了人就不会蛀夏。”[①] 我们知道，做“之推燕”的目的是招引介子推的灵魂，希望他像燕子回归一样地复活，同理，为生人做生肖艾像，目的也是为了招唤生人的魂魄。当然，现代人已经不知道做生肖艾像的本来意味了。

4、现代清明：单纯的祭奠节和植树节

清明节发展最盛的时期是宋代。苏东坡有诗云：“人生能得几清明？”《东京梦华录》记宋代在清明、寒食节祭墓，“纸马铺皆于当街用纸衮叠成楼阁之状……各携枣锢、炊饼、黄胖、棹刀、名花异果、山亭戏具，鸭卵鸡刍。”宋吴自牧《梦粱录》记，清明“官员士庶，俱出郊省坟，以尽思时之敬……”《武林旧

① 《节令风俗故事》第44页。

事》记："清明前后十日，城中士女艳妆饰，金翠琛缡，接踵联肩，翩翩游赏，画舫箫鼓，终日不绝。"这些记载均表明，清明在宋代是一个非常盛大的综合性节日。宋代以迄近世清明节不仅为汉族世代所传承，而且还传入到许多少数民族中，成为这些民族的一项传统节日。由于清明传播的地域广、民族多，所以在传承过程中，出现了不少具有地区性民族性的变体。如广东《嘉应州志》载：当地"八月初一，谓之大清明，或清明不祭，必祭于大清明。"又如明李时珍《本草纲目》记：有的地方清明"贮井水谓之神水"。后一习俗显然是因大年初一汲新水（或称为"背吉祥水"）的习俗羼入而形成的一种变体。

但是进入现代，清明节传承的活动事项却保留不多了，其一是扫墓，其二是植树。植树源于扫墓。如《清通礼》载："岁，寒食及霜降节，拜扫圹茔，届期素服跂墓，具酒馔及芟剪草木之器，周胝封树，剪除荆草，故称扫墓。"造成现代清明节活动事项减少的原因，主要是春嬉性质的活动，被集中到正月十五闹元宵和立春的社火联欢中去了。清明节在现代发生的这些变化，既是风俗传承过程中的变异，也是现代我国节日习俗经过了各种人为的和自然的整合的结果。

七、端午——龙舟竞渡节

1、端午节习俗

端午节在我国传统节日中是仅次于春节的第二大节日。端午节，又名端阳、端五、重午、蒲午、重五、地腊（道教节庆）、女儿节[1]、浴兰和天中节。除汉族外，过端午节的还有赫哲、云南蒙古族、小凉山彝族和哈尼、普米、纳西、侗、布依、仡佬、仫佬、傣、白、苗、京、畲、土家族。

将历史上重五日的活动事象和端午节成型后的习俗内容综合起来看，大致可分为这样几个大类：

（一）辟邪、厌疫活动。辟邪、厌疫的方式之一，是以五色丝系臂，《初学记》卷四《岁时部》引《风俗通》佚文曰："五月五日以五彩丝系臂者，辟兵及鬼，令人不病瘟，亦因屈原。"《荆楚岁时记》亦载："以五彩丝系臂，名曰'辟兵'，令人不病瘟。"据《荆楚岁时记》注文，五色丝，又名长命缕、续命缕、辟兵缯、朱索等。除系五色丝外，还有另外几种用于佩带的辟邪之物。如《太平御览》引《风俗通》佚文："又有条达等织组

---

① 《宛署杂记》卷十七载："燕都自五月初一日至初五日，饰小闺女，尽态极妍。出嫁之女亦各归宁，因呼为'女儿节'。"《康熙大兴县志》载，端午节当地少女须佩灵符，簪榴花，已嫁之女亦各归宁，故俗又称端午为"女儿节"。

杂物，以相赠遗。”这彩色丝织组带（“条达”）即是一种用于绕臂和缀于胸前佩带的辟邪之物。又如《山堂肆考》宫集卷十一“带蟾蜍”引《荆楚岁时记》佚文：“肉芝者谓万岁蟾蜍。头上有角，目赤，颔下有丹书八字。五月五日中取之，阴干，带于身，辟五兵。六日者则不中用。”[①] 佩“肉芝”（蟾酥）之俗，久已失传[②]，较常见的是佩符，即用彩线和锦帛缝制而成的香囊，内装雄黄、沉香等药粉。《东京梦华录》记北宋开封府过端午节要置办“百索艾花、银样鼓儿花”。清潘荣陛《帝京岁时纪胜》载：端午节，“幼女剪彩叠福，用软帛缉缝老健人、角黍、蒜头、五毒老虎等式。”广东近世人家在端午日要为独生女“佩采莲”，盖为佩香囊习俗的一种变型样式。辟邪、厌疫的方式之二是，悬艾草于门户上。《荆楚岁时记》云：“采艾以为人，悬门户上，以禳毒气。”同时又流行将艾草扎成虎形，称为“艾虎”的习俗，如《荆楚岁时记》注文云：“以艾为虎形，或剪彩为小虎，帖以艾叶，内人争取戴之。”近世广东又在木版上雕镂虎像，则为悬艾的一种变制。门户上除悬艾草之外，还悬挂菖蒲，或菖蒲削成的剑——蒲剑，制作的龙——蒲龙。《燕京岁时记》云：“端午日用昌蒲艾子插于门旁，以禳不祥。亦古者艾虎、蒲剑之遗意。”明《山堂肆考》云：“端午以艾为虎形，或剪彩为虎，粘艾叶以戴之”。清潘荣陛《帝京岁时纪胜》说端午节家家“插蒲

---

① 五月取蟾蜍辟兵之俗，至迟在汉代已存在，《文子・上德》云：“蟾蜍辟兵”。注曰：“案《万毕术》蟾蜍五月中杀涂五兵、入军阵而不伤。”又《太平御览》卷949“蟾蜍”条引《抱朴子》曰：“蟾蜍头上有角，颔下有丹书八字再重，以五月五日中时取之，阴干百日，以其左足画地，即为流水，带其左手于身，辟五兵。若敌人射已者，弓弩矢皆反还自向也。”

② 后世取蟾酥主要是为了配制疗疮解毒的药，如《中华全国风俗志》下篇卷三记：江苏端五日，“药市收癞蛤蟆，刺取其沫，谓之蟾酥，为修合丹丸之用。”

龙艾虎”。此外，象桃梗、蒜头等，在后世也被用作端午节门户上悬挂的辟邪之物，如《清嘉录》卷五记：“戴蒲为剑，割蓬作鞭，副以桃梗蒜头，悬于床户，皆以却鬼。”我国农村现在还普遍在端午熏烟以驱蚊蝇。有些中药店在端午节还专售端阳包，内装柏子、艾叶、菖蒲等草药，点燃后很有驱逐蚊蝇的功效。在今湖南汨罗地区，端午日则上山扯葛藤，将葛藤挂在门楣上（浙江也有此种风俗）。当地故老相传，葛藤是锁鬼的铁链子[1]。悬葛藤于门与悬蒲、插艾在辟邪方面的功能是一样的。在端午日还传承着贴朱符（又名“书仪方”）、钟馗图于门首等习俗，这些习俗都是后起的。《清嘉录》曾对端午悬钟馗图的缘起、流变作过载述，说：“五月，堂中挂钟馗画图一月，以祛邪魅。……特古人以除夕，今人以端五，其用亦自不同。《江震志》云：‘五月堂中悬钟馗画像，谓旧俗所未有。’”

辟邪、厌疫的方式之三是，饮菖蒲、雄黄或硃砂酒。饮菖蒲酒源起最早，《荆楚岁时记》及唐孙思邈《千金月令》皆云：“以菖蒲或镂或屑，以泛酒。”菖蒲酒酒味芳香爽口（广东近世端午仍以饮菖蒲酒为主）。唐以后，端午便兼饮菖蒲酒和雄黄酒了，宋施宿《嘉泰会稽志》载：“端午日，设蒲觞，磨雄黄酒饮之。”明谢肇制《五杂俎》云：“饮菖蒲酒也，……而又以雄黄入酒饮之”。从明代还开始以硃砂泡酒饮之，如明冯应京《月令广义》云：“王日用朱砂酒，辟邪解毒，余酒染额胸手足心，无虺蛇之患。又以洒墙壁门窗，以避毒虫。”到了晚世，端午节则以饮雄黄酒居多。如湖北武昌端午“男女皆饮雄黄酒”，监利

① 详见丘桓兴《中国民俗采英录》湖南文艺出版社 1987 年 8 月第一版，第 239—240 页。

"以雄黄、硃砂入酒饮之"，江西萍乡"饮雄黄酒"[①]。监利、萍乡除饮雄黄（硃砂）酒外，还有在屋角遍洒雄黄或用艾茎洒雄黄酒驱邪的习俗。监利、武昌俗又以雄黄酒末"涂（小儿）耳鼻，云避百毒。"[②] 此种习俗亦有较早的传承渊源，除前引《月令广义》外，《五杂俎》亦曾说：端午以雄黄酒"喷屋壁床帐，婴儿涂其耳鼻，云以辟蛇虫诸毒。"近世有些地方还有用雄黄酒末在小孩额上书一"王"字，用意是使小孩脸上有老虎的印记，而老虎是我国传统的辟邪兽之一。

辟邪、厌疫的方式之四是，沐浴兰汤。《大戴礼》云："五月五日畜兰为沐浴"。《荆楚岁时记》云："五月五日，谓之浴兰节。"后世因"兰汤不可得，则以午时取五色草沸而浴之。"[③]现代在民间普遍传承的是以艾、蒲煮汤洗身，俗谣并谓："艾蒲洗身，百病消除"。在广东"浴兰"一俗变为在木盆中浸泡艾、菖蒲、凤仙花、白玉兰等多种花草洗身[④]。在湖南宁远则变为"买各种药品，煎水沐浴"。[⑤]

辟邪、厌疫的方式之五是，以桃印为门饰。《续汉书·礼仪志》载云："朱索五色桃印为门户饰，以止恶气。"汉代桃印长六寸，宽三寸，以五色书文，悬门上。后世通常是在门上张挂张天师的图像，或是硃符，窗牖上贴红纸吉祥葫芦[⑥]。

辟邪、厌疫的方式之六是，在房内贴"五毒图"，所谓"五

---

① 《中华全国风俗志》下篇卷六。
② 《中华全国风俗志》下篇卷五。
③ 《五杂俎》。
④ 详见《中国民俗采英录》第241页。
⑤ 《中华全国风俗志》下篇卷六。
⑥ 见清潘荣陛《帝京岁时纪胜》。清富察敦崇《燕京岁时记》又谓："端阳日用彩纸剪成各样葫芦，倒粘于门阑上，以泄毒气。至初五午后，则取而弃之。

毒图”，就是红纸刻印蛇、蝎、蜈蚣、壁虎、蛤蟆等五种“毒虫”，用针刺在五种毒虫上。这也是一种古老的厌胜、辟邪巫术的遗存。苗族直至近世仍传承着一种叫作“埋蛊”的风俗，即在五月五搜集蛇、蝎等近百种毒虫，置入容器中，令其互噬，最后剩下的一种称为“蛊”，将它埋在地下可作诅咒、害人之用。此种黑巫术性质的风俗也是从辟除五毒的巫术变异而来的。[①]

（二）踏百草及斗百草的联欢活动。《荆楚岁时记》云：“五月五日，……荆楚人并蹋百草。又有斗百草之戏。”注文云：“蹋百草，即今人有斗百草之戏也。”从散见于群书中的《荆楚岁时记》佚文来看，“踏百草”是与“采艾”相联系的一项活动，“斗百草之戏”又是从“踏百草”、“采艾”的活动发展出来的。如《事物纪原》卷九“斗草”条引曰：“竞采百药，谓百草以蠲除毒气，故世有斗草之戏”。《政和本草》卷九“艾叶”条引曰：“端午，四民踏百草，采艾以为人”。“斗草”的具体活动内容，《荆楚岁时记》未作记载，今已难详。据近、现代的民族、民俗调查资料记载，“云南元化彝猓，……五月五日正午，走马，以角力、射柳为节。”[②]黔、湘地带的苗族在端午节则举行传统的赛马、斗牛、踩鼓和“游方”活动。[③] 另据乌丙安先生介绍，“象我国辽金两代都有驰马射柳、骑马击球的遗俗。驰马用无羽横

---

① 我国从古至今还传承着在门上悬镜驱鬼辟邪的习俗。唐代专在五月五日午时于扬州地方长江中心的官船上铸造一种精美的铜镜，用以进贡皇帝，称为“天子镜”。《唐国史补》云：“扬州旧贡江心镜，五月五日扬子江心所铸也。或言无有百炼者，或至六、七十炼，则已易破难成，往往有鸣者。”（引见武复兴《唐代诗人笔下的长安节日风俗》，载《人文杂志》1983年第1期）造端午镜的深层目的，显然也是为了辟邪。

② 《中华全国风俗志》上篇卷十。

③ 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第311－312页。

簇箭射柳的削白处。竞赛名次是：断柳用手接而驰去者为上；断柳不能接者为次；只断青处或只中不断或不中者都为负。用这种军事竞技过节，成为俗例，一直到清代，过端午节时，各地武弁军校还都沿袭金俗，举行射柳事。击球是在马上执鞠杖，杖头如偃月形，分两队争击，和现今的冰球比赛差不多，以射门取胜。”[①] 射柳与击马球相比，产生的时间要早得多。北方少数民族在端午节除此两项活动之外，有的还要进行打猎、登山等活动。[②]其中“登山”活动，最早见载于《吕氏春秋·仲夏纪》，可见是极古老的习俗。

需要在此指出的是，“踏百草”与“斗草”一类的郊游联欢和体育竞技活动，并不是“采艾”等采药活动的衍生事象，而是有着极其悠久的传承渊源的。部分少数民族进行的走马、角力、射柳活动也不是“斗草”之戏的变异，而是与“斗草”之戏有着共同的传承渊源的、平行的节俗内容。

（三）采药活动。此俗起源甚早，《夏小正》即载云：“此日蓄药，以蠲除毒气。”《荆楚岁时记》佚文云：“五月五日，竞采杂药，可治百病。”[③] 又云：“宗测常于五日未鸡鸣时采艾。见似人处揽而取之，用灸有验。”[④]端午采药之俗一直沿续至今，如湖北监利端午要“采百草”。[⑤]壮族在端午节也要外出打草药，行前先饮菖蒲雄黄酒，据说是避免打草时被蛇伤。居住在四川小凉山地区的彝族传承的端午节俗非常独特，“即节日这一天，他们

① 《民俗学丛话》上海文艺出版社 1983 年 5 月第 1 版，第 229 页。
② 见张振犁《岁时风俗》。
③ 《岁时广记》卷二十二“采杂药”引。
④ 《荆州府志》卷五引。
⑤ 《中华全国风俗志》下篇卷六。

一不喝雄黄酒，二不吃粽子，三不赛龙舟，而是结伴进山采药，构成了一幅‘佳节添茱萸，男女采药忙’的风俗画。俗谓端午节这天采的中草药最好。所以连不能进山采药的老人，也要在村前寨后的田头地角采一些常见的草药备用。”[①] 端午采药与草木植物的生长周期有关，很多草木植物的茎叶在端午前后方始成熟，可以碾制成药。故俗谣曰："端午节前都是草，到了端午便成药。”[②] 在端午所采草药中艾草是最常见、使用得最广泛的一种草药。艾叶除可做成艾卷灸治多种疾病外，将之洗净晒干煎服，还有止痢、止呕血等多种药用价值[③]。

（四）龙舟竞渡活动。这也是端午节中最富有节庆和联欢气氛的一项集体竞技活动。如袁宏道《午日沙市观竞渡诗》曾这样描述龙舟竞渡的盛况：

> 金鳞折日天摇波，壮士麾旄鸣大鼍。黄头胡面锦抹额，疾风怒雨鬼神过。渴蛟饮河貌触石，健马走阪丸注波。倾城出观巷陌隘，红霞如锦汗成河。妖鬟袖底出巾冠，颠白鬌下立青娥。朱阁玲珑窗窈窕，轻言倩语隔红罗。北舟丝管南舟肉，情盘景促欢奈何。云奔浪激争抚掌，亦有父老泪滂沱。渚宫自昔称繁盛，二十一万肩相磨。西酋中珰横九载，男不西成女废梭。……

关于龙舟竞渡的起源和有关传说，文献记载甚多。如《荆楚岁时记》："是日竞渡"。注文曰：

---

① 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第311页。

②③参见丘桓兴《中国民俗采英录》第241、240页。

按五月五日竞渡，俗为屈原投汨罗日，伤其死所，故命舟楫以拯之。舸舟取其轻利，谓之"飞凫"，一自以为"水车"，一自以为"水马"。州将及土人悉临水而观之。盖越人以舟为车，以楫为马也。东汉邯郸淳《曹娥碑》云："五月五日，时迎伍君。逆涛而上，为水所淹。"① 斯又东吴之俗，事在子胥，不在屈平也。《越地传》云："起于越王勾践"。不可详矣。

《事物原始·端阳》引《越地传》云：

竞渡之事，起于越王勾践，今龙舟是也。

又如清顾禄《清嘉录》概括说：

五月竞渡，相传吊三闾大夫（屈原）而作，本《荆楚岁时记》之说，但于吴地无涉。赵晔《吴越春秋》以为起于勾践，盖怜（伍）子胥之忠而作。周栎园《因树屋书影》，以为（越国）习水报吴，托于嬉戏。……则荆楚自为灵均，吴越自为子胥耳。

谨据上引，可见迨至南朝梁时虽然楚、吴、越三国的故地均盛行龙舟竞渡之俗，但竞渡的内涵、目的、纪念对象却并不统一。

---

① 《后汉书·列女传》载："孝女曹娥者，会稽上虞人也。父盱，能弦歌，为巫祝。汉安二年五月五日，于县江诉涛婆娑（迎）神，溺死，不得尸骸。娥年十四，乃沿江号哭，昼夜不绝声。旬有七日，遂投江而死。至元嘉元年，县长度尚改葬娥于江南道傍，为立碑焉。"

在楚国故地是吊屈原，在吴越两国故地则或是纪念勾践卧薪尝胆、苦练水军、大败吴师的胜利，或是祭祀、迎接钱塘江潮神（波神）伍子胥或孝女曹娥。从写成时间上看，《吴越春秋》、《曹娥碑》分别为东汉和汉末，《荆楚岁时记》则写成于南朝梁时，故祭伍子胥、曹娥和纪念越王练水军三说有可能实际上也产生、流传在前。直至近代，浙江会稽、绍兴一带的龙舟上均供奉的是曹娥塑像，而不是屈原。楚地竞渡祭屈原可能是南朝才有的风俗。晋王嘉《拾遗记》卷十曾记："屈原以忠见斥，隐于沅湘，披蓁茹草，混同禽兽，不交世务，采柏实以和桂膏，用养心神，被王逼逐，乃赴清冷之水，楚人思慕，谓之水仙。其神游于天河，精灵时降湘浦。楚人为之立祠，汉末犹在。"可见直至晋代楚地只有祠祭屈原之风，而无竞渡招魂之风。从唐代开始，竞渡为屈原招魂的说法便占了上风。如《隋书·地理志》载：

> 屈原以五月望日赴汨罗，土人追至洞庭不见，湖大船小，莫得济者，乃歌曰："何由得渡湖？"因而鼓棹争归，竞会亭上。习以相传，为竞渡之戏。其迅楫齐驰，棹歌乱响，喧振水陆，观者如云。诸郡率然，而南郡、襄阳尤甚。

唐刘禹锡《竞渡曲》自注曰：

> 竞渡始于武陵，及今举楫而相和之，其音咸呼云"何在"，斯招屈之义。事见《图经》。……去古渐远，不闻"何在"之声，第相呼曰："拿桡，拿桡。"

两湖有些地区的竞渡之俗与其它地区有一个不同之点，就是除五月五日竞渡之外，五月十五也要搞竞渡活动，而且规模尤大。如前引《隋志》即云土人竞渡是“五月望日”，又，湖北《夷陵县志》云：“五日竞渡楚俗所同，至十五日，名曰大端阳，食角黍，饮蒲酒如前，十三、十四、十五三日，龙舟尤胜，与他郡异。”《来凤县志》载：“十五日为大端阳，云始于马伏波（东汉马援），俱竞渡龙舟，十五日尤盛。”《溪蛮丛笑》载：湖南“蛮乡最重端午，不论生熟界出观竞渡，三日而归，既望复出，谓之大十五。”《武陵竞渡略》云：“竞渡旧制，四月八日，揭蓬打船，五月一日，新船下水，五月十日、十五日，划船赌赛。十八日，送标讫，便拖船上岸。”今按：《隋志》所说汨罗土人以及湖南武陵、湖北来凤、夷陵的土著居民和所谓“溪蛮”，也就是先秦巴人的后裔、汉代的五溪蛮和现代的土家族，这说明五月十五竞渡，主要是土家先民传承下来的一种习俗。在非土家族的民族中也有十五竞渡之俗，如湖北沔阳汉族也是在十五竞渡，黔东南和湘西一带的苗族，有的是在五月五搞龙舟竞渡，有的便是在五月十六日竞渡，后者可能是受到了土家先民的影响。由于竞渡有两个日期，故人们又俗称五月五为小端午，五月十五为大端午。湖北有的地方还称五月二十五为末端午，这样五月的三个“五”日便均成为节日了。在湖北有些地区，小端午的活动为纪念屈原、划龙舟、投粽子并酹雄黄酒于江中喂蛟龙，大端午则全家聚餐尝新，末端午便只有燃艾蒿一项活动，传承于不同地区的端午龙舟竞渡活动，随着时间的推移，也就呈现出各自不同的地区性特点来。这些地区性特点主要表现在不同的下水日期，不同的竞渡规约，不同的龙舟形制，不同的划船号子，以及与龙舟或竞渡有关的不同的祭仪、禁忌、习俗和传

说。下面，我们就举一些有关这方面的例子。

《溪蛮丛笑》记：

（湖南蛮乡龙船）分五色，皂（黑色）船之神尤恶，去一必有风雨。一月前，众船下水，饮食男女，不敢共处，吊屈原，正楚俗也，名爬船。……竞渡预以四月八日下船，俗聚饮江岸，舟子各招他客，盛列饮馔，以相夸大，或独酌食则方丈，群蛮环观如云。一年盛事，名富贵坊。

《武陵竞渡略》云：

竞渡事，本招屈；实始沅湘之间，今洞庭以北武陵为沅，以南长沙为湘也。故划船之盛甲海内，盖犹有周、楚之遗焉。……

竞渡旧制，四月八日，揭蓬打船，五月一日，新船下水，五月十日、十五日，划船赌赛。十八日，送标讫，便拖船上岸。今则兴废，早晚不可一律。有五月十七、八打船，二十七、八送标者。或官府先禁后弛，民情先鼓后疲也。俗语好事失时者云："打得船来，过了端午"。

龙船抵暮散船，则必唱曰："有也回，无也回，莫待江边冷风吹。"其来甚远，……乃数千年之语也。

划船不独禳灾，且以卜岁。俗相传歌：

"花船赢了得时年。"只此一句，无上下文。不知所自始，而频有其验。储光义观竞渡诗曰："能令秋大有，鼓吹

远相催。”然则其来已久。盖未有好事划船，非乐岁也。

《岁星堂录》引雷思沛咏夷陵端阳竞渡诗云：

> 樵歌社鼓插秧归，肯放江头乐事稀。天下无舟不竞渡，峡中有鸟只争飞。市儿各唱迎神曲，游女多穿送节衣。懒向灵均陈楚些，一杯聊为酒渔矶。[1]

《荆州府志》记：

> 瀼溪（峡江支流）两岸，壁立千仞，有敝船在石罅间，去水约半里许，望之舷艄皆可辨。昔人于江上斗龙船，忽飞起置今处，名龙船河云。

上引《武陵竞渡略》记载的竞渡习俗，直至现在仍可在湖北秭归找到与之相近的遗存样式。据调查，秭归的竞渡习俗为：“五月五日龙船下水游江、祭江，一面高唱招魂龙船曲，一面从各个码头向长江西陵峡汇聚，准备竞渡。竞渡是在五月十三、十四、十五日举行。举行前的祭江、游江，是鼓乐船在江中奏乐，掌鼓人头披假发，扮作女须，做为招魂龙船歌的领唱者。”[2]《招魂龙船歌》的歌词是据流传于秭归一带的古龙船歌《阿哥回》（相传该歌缘起于屈原统么妹召唤屈原魂归故里）和《楚辞招魂》的通俗异文综合而成的。“招魂”是歌词的主题。《招魂龙

---

① 《中华全国风俗志》上篇卷五。
② 乌丙安《民俗学丛话》第 226 页。

船歌》的调式具有古曲羽调带商式的五音阶行腔基调的特点，由此可见这首歌具有较为古老的传承渊源。另据介绍，广西龙船分为男子船和女子船，划船方式有用桨，也有用脚拨水的。广东有些地方的龙舟，平时埋于土中，以免晒裂，到赛前几天，才焚香祝祷，将龙舟挖出并冲洗干净。[①]类似习俗也见传于江西萍乡地区，每年五月五日午后，“长幼男女，咸著新衣，纷纷去观龙船。盖午饭后，赛船之人咸集龙王庙，焚香燃烛，祭祷龙王后，披红巾于龙王首上，然后将龙首龙尾，迎下小舟，龙首置于船镒，龙尾置于船末，水手数十人，拨桨前进。船末掌舵一人，船首一人持小红旗二面，当二船比赛时，锣鼓大作，船首执旗者，大喊助威，发声极怪，舞旗不已。及至胜负既分，两岸观者亦大声欢呼，赛胜者上岸饮酒，饮毕复作二次之比赛。直至金乌西坠，尽欢而散。”[②]黔东南和湘西苗族的龙舟是由“子母船”所组成，子母船是三只独木船，中间为母船，捆扎在两边的为子船，竞渡时，船老大坐在母船上指挥，桨手则分坐存子船上划桨。子母船上分别装置着赤、青、黄三种颜色的龙头，因此这三条船又分别被称为赤龙，青龙和黄龙[③]。此外，“江西某些地方因水浅，不能竞渡，流行有旱龙舟，不下水反而登高，游街市，俗称‘迎鬼船’。”[④]

从南朝直至现代，端午竞渡之风，以两湖地区最为盛行，其次为四川、江浙，再次为闽、粤等地。影响所及，朝鲜、日本和越南等东亚和东南亚国家也有端午龙舟竞渡之俗。

---

① 丘桓兴《中国民俗采英录》第 246 页。
② 《中华全国风俗志》下篇卷五
③ 《中国奇风异俗》第 311－312 页。
④ 《民俗学丛话》第 229－230 页。

（五）祭粽和食粽的活动。今日人们在端午节所食粽子，相传是端午节投向水中祭屈原的供品。南朝梁吴均《续齐谐记》载：

> 屈原五月五日投汨罗而死，楚人哀之，每至此日竹筒贮米，投水祭之。汉建武中，长沙区曲白日忽见一人，自称三闾大夫，谓曰："君当见祭，甚善。但常所遗，苦为蛟龙所窃。今若所惠，可以楝树叶塞其上，以五采丝缚之。此二物蛟龙所惮也。"曲依其言。世人作粽并带五色丝及楝叶，皆汨罗之遗风也。

粽子，最早称为"糉"和"角黍"。《政和本草》卷十四"楝实"引《荆楚岁时记》佚文云："《风俗通》：'獬豸食楝'。"晋周处《风土记》云："仲夏端午，烹鹜角黍。"又云："五月五日，以菰叶裹黏米煮熟，谓之角黍，以象阴阳相包裹，未分散也。"又，《齐民要术》引《风土记》注云：

> 用菰叶裹黍米，以淳浓灰汁煮之，令烂熟，于五月五日夏至啖之。粘黍，一名粽，一名角黍，盖取阴阳尚相裹，未分散之时象也。

至《荆楚岁时记》便记云："夏至节日，食粽"。其注文云：

> 按周处《风土记》谓为角黍。人并以新竹为筒粽。楝叶插五彩系臂，谓之长命缕。

又，《尔雅翼》卷一"秠"字注引《荆楚岁时记》佚文云：

其菰叶，荆楚俗以夏至日用裹黏米煮烂，二节日所尚，一名粽，一名角黍。

谨按上引可知，所谓用竹筒贮米和包裹“角黍”原是南方稻作民族制作主食的两种古老的方法，制筒粽的方法是在新砍的竹筒中贮米注水，置火上烧烤成熟食，制角黍的方法是以楝树叶或菰叶（茭叶）包裹粘米，用线缚紧，投水中煮烂，然后取出剥食。这两种制作主食的方法至今仍为部分西南少数民族所沿袭。“竹筒贮米”和“角黍”，均是上古南方民族的日常食物。早在先秦时期，楚人即已采用了蒸煮炊具“甾”和蒸食的方法，竹筒饭和“角黍”不再是日常主食，而成了夏至日的节令食物。在上古时期，角黍（粽子）也曾是享祭决疑神兽“獬豸”的供品。如《尔雅翼》卷九“楝”字注云：

宗懔引《风俗通》，以为“獬豸食楝，原将以信其志也。”

《尔雅翼》卷十八“豸”字注云：

《荆楚岁时记》称，屈原以夏至日赴湘流，百姓竞以食祭之。常苦为蛟龙所窃，以五色丝合楝叶缚之。又以獬廌（按：即獬豸）食楝，将以信其志。

按：獬豸是先秦楚人（和齐人）崇拜的一种独角神羊，传说它能分辨曲直，充当神判兽，又能决犹豫、定吉凶，为人主神占。前引《风俗通》“獬豸食楝，原将以信其志也。”意思是说，将

楝叶包裹成的角黍奉享獬豸，獬豸便能为人决疑、占断吉凶。所谓“信其志”，就是“伸其志”，“志”是上古占卜的常用语，意思为“愿望”、“私愿”，而“伸其志”也就是满足奉享者的私愿，为人决疑是“伸其志”的内容之一。比《风俗通》和《荆楚岁时记》的有关佚文来看，獬豸好象是居于水中，与蛟龙共处，奉享獬豸的方法是投楝实于水中，为了免被蛟龙窃食，就以具有辟邪、厌胜功能的“五色丝”缠缚楝实。据此分析，水成的獬豸当是上古江淮居民崇拜的江水女神奇相、淮水女神无支祁和决疑神羊獬豸的一个综合体——奇相、无支祁，也是一种独角怪兽，在形象上易与獬豸相混。而投楝实于水也原应是奉享奇相和无支祁（二者实际上是同一个神）的祭仪，其源起非常古老。正因为江淮地区原就有投楝实于水中供享奇相（无支祁）的古老风习，所以到了后世便容易附会和置换成吊享赴水而的屈原的祭仪和蛟龙与屈原争食的故事。由于投楝实于水转型为吊享屈原的祭仪，食角黍也成为端午（或夏至）的节令食品，这样，后世围绕着“粽子”这项食品，便衍生出了一系列有关的食俗与禁忌，粽子包裹的花样及粽子的品种也愈来愈多。如明彭大翼《山堂肆考》宫集卷十一“百索粽”条云：“京师以端午为解粽节，以粽叶长者胜，短者输。”宋陈元靓《岁时广记》引《岁时杂记》云：“端午粽子名品甚多，形制不一。有角粽、锥粽、茭粽、筒粽、秤锤粽，又有九子粽。”其中“九子粽”在唐代已负盛名，唐明皇诗曾云：“四时花竞巧，九子粽争新。”明代著名的粽子是用艾叶浸来做成的“艾香粽”，清代驰名的是宫廷内用奶酪浸米一夜做成的“奶粽”。[1]后世包裹粽子除用楝叶、

---

① 《中国民俗采英录》第243页。

菰（茭）叶外，还常用箬叶、芦叶和蒲叶。在粽子内还裹有红枣、豆沙、糖、松子、栗、核桃仁、姜、桂花、火腿、酱油、香菇、酒、盐、鸡鸭丁、叉烧肉等馅料和佐料。有的地方煮粽子用的是灰碱水。包裹精美、制作讲究的粽子是端午节待客和馈赠亲友的佳品。现在有个别地方的俗规还禁止端午节之外的寻常日子食粽子，这可能有较早的传承渊源。《中华全国风俗志》下篇卷五记江西萍乡端午食粽之俗非常生动，兹具录如下：

> 俗五月朔早，晨曦方出，一般小儿，向母索钱，趋购麦包与角黍（俗名包子与粽子），盖萍俗是日以麦面包与角黍为要品，售包子粽子之斋铺。至五月朔方开市，且开笼之包粽，较后出者为大，故小儿赶前往买，城内店户，乡村居民，亦复争先恐后，购之馈送亲友。自初一至初五日此数日中，阖境人极为忙碌，午节早晨，市面各铺休息，停止营业，是日售猪肉及鱼者，利市三倍，转瞬售罄，各家早膳时，将粽子、包子、腌蛋，大蒜各物，置于桌上，合家大嚼，饮雄黄酒，以解毒，悬菖蒲艾于门前，并于屋角遍洒雄黄，谓能驱邪，或有备三牲酒肴，入庙敬佛，爆竹声声，极为热闹，敬神还家，合家痛饮。

壮族过端午也吃粽子，他们的粽子形制较特别，其外形近似羊角，俗称“羊角粽”。“羊角粽”还明显地保存着上古祭獬豸神兽的遗风。有的少数民族如哈尼族，在过传统的“五月年”时，主食为糯米粑粑，从节日和节日食品上看，哈尼族的“五月年”和“糯米粑粑”与端午节和粽子，当源于一个共同的古老节俗，但在传承过程中出现了变异，形成了各自的地区和民族

性特点。

端午节除了食粽子，还要举行尽可能隆重、盛大的家宴。现代湖北有些地方将家宴的日期定在大端午，届时以吃新鲜蔬菜为主，俗又称“尝新”。

2、端午节的起源

构成今日端午节主要活动内容的辟邪、采药、踏百草，斗百草、竞渡、食角黍及尝新等节俗因子与事象，均有着比我们前面分析过的渊源、缘起，还要古老得多的传承背景和深层的心理根源，端午之所以要进行一系列的辟邪、祛疫活动，原因在于早在先秦时间，甚至更早，人们就普遍认为五月是个恶月、毒月，重五之日是恶日、死亡之日。如《风俗通》佚文云：“俗说五月五日生子，男害父，女害母。”[①]又云：“俗说五月到官，至免不迁。”“五月盖屋，令人头秃。”[②]《论衡·四讳篇》云：“讳举正月、五月子。以正月、五月子杀父与母，不得举也。已举之，父母祸死。”较《风俗通》及《论衡》早的文献《吕氏春秋·仲夏纪》也曾规定说：

> 是月也，日长至，阴阳争，死生分。君子斋戒，处必掩身欲静无躁，止声色，无或进，薄滋味，无致和，退嗜欲，定心气，百官静，事无刑，以定晏阴之所成。

这段文字的大意是：五月是阴与阳、死与生激烈斗争的一个月，

---

① 吴树平《风俗通义校释·佚文二十》。
② 《史记·孟尝君列传》司马贞《索隐》引。

君子须保持身心的安定，禁绝各种欲望，尤其是色欲，以静待阴阳的成败[1]。《吕氏春秋》的这段文字与《礼记·月令》完全相同。这两篇文字均属官方所颁“月令”，由此可见，将五月视为毒月、恶月、死月，在先秦时期已是上至王、侯，下至庶民的一种共识。由于五月为恶月，五月五日更是恶日，这样也就自然而然地产生出了一系列的死亡型故事。《荆楚岁时记》称“屈原以五月五日投汨罗江死”，《隋书·地理志》称屈原死于五月十五日，《曹娥碑《》记曹娥父死于五月五日，曹娥哭了七日七夜后也投江而死。从汉代五月五日祭钱塘江神伍子胥来看，伍君的死期也是在这一天。又，东汉蔡邕《琴操》记：“晋文公令民五月五日不得举火，”以纪念、伤吊介子推的死日。这些均属于五月死亡型故事。后世端午节有“躲午”之俗，父母将未满周岁的儿童带至外婆家躲藏，以避不吉。此俗即源于五月五小儿死亡的故事。近世天津一带传流着端午节前“避灾星”的习俗，五月初一日各家用棉花、棉布缝制成小人、小狗、小口袋，佩带在小孩身上。至端午节午前，各家主妇领其子女躲至河岸或地边以避灾星。归家途中，将所佩物抛掷水中，谓狗咬灾星，摹制小人代为受灾，口袋装灾晦，意谓此举可避小孩灾厄。此俗则是“躲午”习俗的一种变异类型。由五月或五月五的死亡型故事，又衍生出了各种纪念、祭奠习俗。如《初学记》卷四《岁时部》下引谢承《后汉书》说：东汉陈临曾任苍梧郡太守，“推诚而理，导之以孝悌”，一郡为之风化。陈临迁任后，苍梧

---

① 现代我国农村仍以五月为阴阳转换之际，如俗谚曰：“未食五月粽，寒衣不赶送”，“食过五月粽，寒衣收于柜”。至迟从唐初开始即有了端午节馈赠扇子的习俗。在湖北农村现在过端午前还传承着女婿给岳翁家送蒲扇的习俗。

土著每年五月五日齐集东城门下，“令小童洁服舞之”，追念陈临。又如贵州黄平县石牛寨清水江畔的苗族也过端午节并有龙舟竞渡的习俗，但却用本民族的传说置换了汉族与竞渡有关的屈原（或伍子胥、曹娥）的传说。当地的传说是，从前有个名“保”的苗民，其子“九保”被恶龙杀死，保潜进龙穴，烧死了正在酣睡的恶龙。后来恶龙托梦对人们说，我作恶已得到了报应，请你们开恩，用杉木仿制成我的身躯（龙舟），每年五月在清水江、小江河一带划上几天，我就能应时乘云下雨，保佑你们五谷丰收。这个梦传开了以后，苗家就有了龙舟竞渡的习俗。苗族还有一个传说，谓很久以前，一个名叫故亚的老人在五月的一天带着独子去捕鱼，不料恶龙杀害了他的独子。愤怒至极的故亚以火草焚毁了龙宫，自己也与恶龙在烈火中同归于尽了。人们为了纪念故亚老人，便将这一天定为“龙船节”[①]。在我国有些不过端午节，也较少受到与该节有关的传说影响的少数民族，它们有着自己传统的五月节，这类节日的深层构造也是：死亡——祭奠。如东北满族在杜鹃花竞放时要过“五月节”，相传是为了纪念一个叫做“年息”的姑娘。年息聪明、美丽，被火神看中，强掠去为妻。年息宁死不从，结果被火神烧死。第二年五月，在撒有年息骨灰的山坳上，到处开满了绚丽的杜鹃花，人们为了纪念年息，从此便称桂鹃花为年息花”，并因此而形成了五月节[②]。南方的哈尼族在五月的猪日或狗日要过“磨秋节”，这个节日也缘起于一个古老的传说。相传很久远以前，太阳和月亮出没无常、昼夜不定，季节也不分明，庄稼因此不能正常

① 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 312 页。

② 详见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 312—313 页。

生长，人类也不能正常作息。哈尼族小伙子阿朗和他的妹妹阿昂商定分别上天去说服太阳和月亮。于是阿朗骑着磨秋上了太阳，阿昂骑着磨秋上了月亮，他俩虽然分别说服了太阳和月亮，但由于耽搁的时间太长，结果，阿朗被太阳烤死了，阿昂也被月亮冻死了[①]。满族和哈尼族所过的“五月节”和“磨秋节”，均不属于汉族和土家、壮族先民传统的端午节传入这个两个民族后所产生的变型样式[②]，而是共同源于远古时代就有的五月死亡——祭奠的传说和习俗，在一个共同的背景下平行发展出来的几种在深层结构上一致的五月节。

3、端午节孕育于楚地，定型于南朝梁时

关于端午节的正式形成时间，有说是唐代，因为唐代规定端午为大节，每逢端午必颁赏赐，杜甫《端午日赐衣》诗即云：“端午被恩荣。”也有说是宋代，因为宋代不仅将端午定在五月五日，且专门传谕全国纪念屈原。我们认为，这两种说法均欠确当。构成端午节的各项事象及因子，早在上古即已存在了。从上古到南朝梁时以前，可以说是端午节的酝酿、聚合、初步形成阶段，或者说是前期发展阶段，从南朝梁时一直到现代是端午节定型化、成熟化及定向发展阶段，也可以说是后期发展阶段。端午节的定型、定向及成熟化，与楚文化的孕育、滋润也

---

① 详见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第312－313页。

② 当然，也不排斥文化交流的存在。如满族五月节传说年息姑娘被火烧死，就与《吕氏春秋·仲夏纪》所载的五月禁火规定及介子推被火神烧死的故事具有深层次的一致性。哈尼族“磨秋节”传说的日、月出没不定、四时无序故事，在长沙子弹库出土的楚帛书《四时篇》及《史记·五帝本纪》中均可找到类似的记载。

有莫大的关系。今日端午节龙舟竞渡最通常的说法是祭吊屈原，便是最有力的一个证明。楚人性躁，俗好淫祀，且富有酒神型的狂热，在历史上又一直是介于中原文化与南方少数民族文化区之间的一个中间型文化区，充当了南北文化交流的中介与桥梁，所以，处在楚人的地位很容易兼收并蓄多种文化因素及风俗习尚，并通过为历史、传说人物立祠奉享，或围绕一个传统的小型节令活动聚合多种习俗因子等途径，渲染、升华和组合出一个又一个大规模的节庆之日来。前引《隋书·地理志》说：楚人“为竞渡之戏，其迅楫齐驰，嗛歌乱响喧振水陆，观者如云。诸郡率然，而南郡、襄阳尤甚。”便使我们看到楚人的酒神型、集体性狂热对端午节庆气氛的渲染和竞渡活动的狂欢基调的形成，曾起到了何等巨大的推波助澜的作用。

龙舟竞渡习俗还源于古代吴越民族五月庆祝龙神再生祭典，是南方水居民族的传统祀典与节俗。闻一多先生曾指出，端午节是古代自称为“龙子”的吴越民族祭龙的“龙子节”和“图腾祭”，在这一天，他们要划着画成龙状的独木舟，把用竹筒或树叶装裹的食物投入江中祭龙，然后竞渡作乐。凌纯声先生也曾说：

> 龙船，以民族学眼光视之，即越人祭水神时所驾之舟[1]。

---

[1] 《南洋土著与中国古代百越民族》，台湾《学术季刊》第2卷第3期，1954年，第8页。转引自肖兵《楚辞与神话》，江苏古籍出版社1987年4月第1版第24页。

又说：

> （南方铜鼓）鼓盆上的行船与游鱼，是赛水神[①]。

近年，容观琼先生也著文说：

> （越人的龙舟）象柬埔寨一年一度“蒙奥姆水祭”举行独木舟竞赛一样，也是古代越族人民举行水祭（祭水神）的重要组成部分[②]。

闻、凌、容三位先生的分析均是很有见地的，美中不足就是，没有指出龙舟竞渡具有庆祝龙神再生的涵意。中国南部的濮、越乃至南太平洋加里曼丹（即婆罗洲）的达雅克族，除用龙舟（或独木舟）竞渡的形式赛祷水神（龙），并迎接龙的再生外，还将龙舟作为迎、送其它神祇（包括天神）和载运死者灵魂到达西方“天国”的工具。用铜鼓模拟、呼唤雷神，祈求下雨的仪式，通常也是在龙舟上举行的[③]。所有这些在龙舟上举行的活动与仪式，后来都被有机地组织到端午节的龙舟竞渡习俗中去了。

以上的分析与叙述说明，端午龙舟竞渡的渊源是南方水居民族的庆祝龙神再生的祭典。但应该指出的是，端午节竞渡能够成为中国年节活动中最具全民性和狂欢色彩的一项活动，端

---

① 《中国边境民族与环太平洋文化，铜鼓图文与楚辞九歌》，台北联经书局，1979年，台北，上册，第582页。转引处同上。

② 《竞渡传风俗——古代越族文化史片断》，《中央民族学院学报》1981年第1期。

③ 参见〔越〕文新《雄王时代》越南科学出版社1976年版；凌纯声《中国边疆民族与环太平洋文化》上册，第582页。

午节能够成为除过年之外的第一大节日，与中原民族的崇龙的信仰、祈龙求雨习俗注入、整合到了端午竞渡习俗中也有莫大的关系。

八、六月六、伏与星回节——星神崇拜节

我国农历六月是一个盛暑之月，在这个月里，庄稼生长旺盛，农家盼望大热和时雨，主要的农活为除草和施肥两项田间管理活动，比起春季的耕、播和八月的秋收来，六、七两月农事稍闲，暑夜难眠，人们的精力又较充沛，加之又处在一年的中间阶段，因而，自古以来，六、七两月的赛神祭祀活动与民间群聚联欢活动就比较多。概括起来，从古代至现代，六月的时令活动主要是围绕三个主题来展开的：一、祈谷，二、避暑，三、祭神。秦汉时期六月的节日为“伏”，伏与腊是当时农家欢度的两个最火热、盛大的节日。至迟是在宋代，六月六天贶节又取代了伏日的节日地位，六月六作为“重日”节之一，本身也有极古老的传承渊源。在南方一部分地区和西南彝语支少数民族中则相沿在六月二十五过火把节（星回节），这个节日具有太阳和火神（灶神）崇拜的性质，它是楚人在先秦时期即已传承的一个盛大的祭祀性节日。由于传世的古代文献对于原生态的伏日、六月六、火把节和其它的六月节庆活动缺乏记载，而在数千年的民俗传承过程中，各种六月节庆的习俗、内容也发生了诸多变异，为此我们首先需要将古今六月的各种节庆活动与事象加以分类排列，然后才能发现几种六月节庆与习俗的原生样式及发展演化的脉络。

1、六月六——神诞节

六月六，这一天最早传说是大禹的生日。晋皇甫谧《帝王世纪》云：

> 鲧纳有莘氏，臆胸拆而生禹于石纽。郡人以禹六月六日生，是日熏修裸飨，岁以为常。

苏轼《过濠州涂山》诗自注云：

> 淮南人传禹以六月六日生日，是日数万人会于山上。

另外，《月令广义》则说六月六日除是大禹生日外，也是北极玄武真君的生日。这一说法较后起，可能是缘礼斗习俗衍生出来的。《中华全国风俗志》上篇卷十记：

> 礼斗，滇俗九月朔至九日最虔，《滇略》载明正德甲辰，永昌地震，民居多覆，死伤无算，惟真武观屹然不动，礼斗人居其下，无一伤者。
>
> 六月朔日至六日各郡礼南斗祈年
>
> 九月朔日至九日，礼北斗祈年。

宋代又为六月六起了一个新名称“天贶节”。贶，是“赐”的意思。改节名是宋真宗与大臣王钦若的花招。宋真宗从王钦若之说，伪称梦见神人，当降天书。随之派人分别在正月、六月两

次“降天书”于京师和传统的封禅所在地泰山[1]，并且钦定第二次降天书的六月六日，为天贶节，诏京师停止杀生一天，亲率百官行香上清宫。到了南宋，朝廷又定六月六日为崔真君诞辰。[2]《梦粱录》载：

> 六月初六日，敕封护国显应福普佑真君诞辰，乃磁州崔府君，系东汉人也，朝廷建观在阔门外，聚景园前，灵芝寺侧，赐观额名曰显应。其神于靖康时高庙为亲王日，出使到磁州界，神显灵卫驾，因建此宫观崇奉香火，以褒其功。此日内庭差天使降香设醮，贵戚士庶多有献香化纸。

宋代以下六月六节各地朝香赛神的对象越来越具有地区性的特点。如杨荫深先生曾指出过的：“至于现在，则各地有祀神赛会的，……或为城隍，或为土地，祀城隍则所以禳灾，祀土地则所以祈谷。又各地自祀其神，如山东荣成为藤将军，江西德安为杨泗菩萨，广州为龙母娘娘，不一而足。”[3]又如《甲乙存稿》载：

> （湖北蕲春）俗以六月某日，赛二郎神，一人前导，山民呼行者，举行者名，则元人小说所载孙悟空也。是日蕲人无远近，皆来就观，辍市肆，肃衣冠，立于门，出只鸡百钱为寿。必请命于行者，以致于神，一不与，则行者机

---

① 后世在六月六祭泰山神的习俗，即源于此。
② 参见杨荫深《事物掌故丛谈》上海书店 1986 年 6 月影印本，第 36—37 页。
③ 《事物掌故丛谈》第 37 页。

变毕动，　捷若生，击人屋瓦器皿。应手皆碎。乾隆十九年，知州钱鋆悉取像焚之。二郎神为故。

有些地区的汉族则在六月六祭观音或谷神[1]。手工业者另外还要祭祖师鲁班。另据记载，云南“宣威之地方，早已农毕，放牛于山林之中休息矣，惟山中多豺狼，每为所害，于是在天贶节之一日，杀猪宰羊，为土地公婆祝寿，盖俗有‘土地不开口，老虎不吃人’之谚。”[2] 据此可见，在云南宣威地区，天贶节既是祈神节，同时又是庆祝土地公、婆诞辰的祝寿节。

在其它一些少数民族中，六月六的祈神节、神诞节或神逝节的意味也非常明显。湘西土家族传说农历六月六是太阳的生日，在这一天要给太阳祝寿，并且翻箱倒柜，将家里的衣服物品拿出来曝晒，名曰：“太阳祝生节”。鄂西土家族则在六月六过“晒龙袍节”，相传这一天是土皇遇难血染龙袍之日。在节日这天，除了曝晒衣物外，还要在摆手堂杀牛崇祭土王菩萨，村寨成员共聚饮酒[3]。侗族的六月六是祭祀牛魔王的“洗牛节”。相传牛魔王自求下凡为百姓犁田，使人间五谷丰登。为了报答牛魔王，贵州榕江县一带的侗族过去每逢“洗牛节”就牵牛下河将牛身上的泥土洗刷干净，并杀鸡宰鸭祭牛，现在则改为在牛圈上插几根鸡毛和鸭毛的方式祭牛。[4]六月六晒衣曝书也是汉族传承的节日习俗，南朝宋刘义庆《世说新语》中即对此项习俗作有记载。明沈榜《宛署杂记》亦载云：“六月六，“曝所有

---

① 近世江苏民间以六月初四为荷花神生日，届时，以纸作灯，燃之放于荷塘中。此俗也应是六月六节的一种地区性类型。

② 《中华全国风俗志》下篇卷八。

③ ④见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 317－318 页。

衣服，是日朝内亦晒銮驾。”布依族的六月六是“敬盘古”节，相传六月六是布依族祖先盘古的忌日，在这一天要杀狗，做五色糯米饭，以祈五谷丰登。而贵州平塘县的布依族则在六月六祭“天王石”。所谓“天王石”就是平塘山地“落雨河”畔的一块形似老人的奇石。相传天王是一个勤劳的布依族小伙子“六六”与月亮公主所生，天王升天后，令蝗虫只吃恶人的庄稼，咬恶人的衣裳，叫人们把衣服拿出来晒太阳。人们听了天王的话，每逢六月六就杀猪祭天王，驱蝗虫，晒衣服。小伙子们则在落雨河畔唱情歌，希望找到一个月亮公主般的少女为心上人①。仫佬族在六月初二过“吃虫节”，相传有年闹虫灾，在甲娘的带动下，人们竞相捉虫吃，于是粮食获得了好收成。甲娘死后，人们在田间立了一座“吃虫庙”纪念她。后世每逢吃虫节，出阁了的姑娘就要一路捉虫回娘家②。午饭吃了虫后，村寨成员盛装齐集在吃虫庙内载歌载舞，尽情逐欢③。仫佬族吃虫节有关甲娘的传说与贵州平塘布依族六月六的天王传说显然具有同源关系，是从同一个文本中衍生出来的两种异文④。仫佬族的吃虫节在六月初二，也是在传承过程中逐渐固定下来的，从节日性质及内容来看，吃虫节完全属于六月六节的类型。道光年《云南通志》引《临安府志》云：“僰夷，以六月属蛇日为节，十月属蛇日为年，至期搭松棚，以敬天祭祖。”节期虽然不是初六，但同

---

①③见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第317—318页。

② 汉族民间也传承有类似的节日习俗，部分地区以农历六月六为“回娘家节”，是日要请已出嫁的老、少姑娘回门团聚，俗语谓：“六月六，请姑姑”。

④ 汉族民间也以六月六为“虫王节”，是日农家集会，献牺设供，以香、纸、馒头享祭虫王，求其保佑五谷丰收。“虫王节”显然也是一个与“祭天王”和“吃虫节”同源的节日。

样属于六月六节的范畴。六月六除了祀神祭祖的活动外，通常还结合着“尝新”和“祈丰年”的仪式。如湖南江永的瑶族每年六月初五新谷收割后要将亲戚请来尝新，其仪式是先以新饭祭天地、祖先，然后再按年龄、辈份依序尝新米饭①。又如广西融水苗族自治县在六月的第一个卯日过吃新节，相传古时候有个勇敢的名叫当雄的青年，他见苗族生活艰难，于是跋山涉水到了南海金银岛，斗败了妖魔，采来野禾，从此使苗山变成了米粮川。但不幸的是，当雄后来被九万大山森林中的妖魔杀害了。后人每逢六月的第一个卯日，便将正待成熟的稻子做成新饭，祭祀当雄。在其它地区的苗族中，吃新节的祭祀对象则是狗图腾，节日庆典的内容是，用新割的谷来煮新饭，用新糯酿新酒，用当年种养的菜、鱼、肉制作菜肴，先喂给狗吃，然后才全家共食。与此同时，将各种新穗挂在门上、堂屋里、犁耙谷斗和牲畜栏圈上，以祈丰年。在六月的第一个卯日过“吃新节”也不是苗族所独有。据载，近世湖北武昌“每年夏至后逢卯日，名曰过半年，亦曰吃新。俗谚曰：‘乡里人两餐荤，过了年望吃新。’亦农夫之典也。所谓吃新者，庆新谷已萌也。摘新谷一穗，归而荐之祖。”② 近世湖南宁远地区的居民则是在六月“择黄道之辛日尝新，且必将新饭先喂狗，谓五谷乃由狗尾所播种”③在节期和节日传说上，宁远保留着较为古老的形态及传承因子。在某种少数民族中，吃新节同时也是歌舞联欢节。如据广东《广宁县志》载：“六月村落各建小棚，迎巫者歌舞其上，名曰跳禾楼，用以祈年。”苗族在吃新节时要吹芦笙，跳“踩堂

---

① 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 16 页。

②③《中华全国风俗志》下篇卷六。

舞”，唱情歌，并且进行斗鸟、杀牛、赛马、赛球，射箭等多项竞技活动。[1] 苗族除过吃新节外，还在六月六过“赶歌节”，湘西凤凰县和贵州松桃的苗族，每年六月六都要到歌场举行盛大的赛歌会。[2]苗族的吃新节与赶歌节，节期相近，吃新节也有歌舞庆典，因而可以认为赶歌节实际上是从吃新节分化出来的。甘肃夏河县的藏族在六月中旬要过传统的“响浪节”。在节日当天，各家都要带着甘食美酒，到草地或山坡支起帐篷，大家互串帐篷，互道节日问候。饮酒之后，便举行传统的赛马、赛牦牛、射箭、“大象拔河”等竞技活动。竞技完毕，小伙子和姑娘们围成圆圈，一边唱歌，一边跳锅庄舞、弦子舞，或者戴上假面具演传统藏戏[3]。

2. 伏——禳毒节

伏日禳毒始于春秋时期。《史记·秦本纪》载：“德公二年（前 676 年），初伏，以狗御蛊。”对于秦德公作“初伏”的用意，自古以来说法不一。《集解》引孟康曰：“六月伏日初也。周时无，至此乃有之。”又引徐广曰：“伏，祠社，磔狗邑四门也。”《正义》云：“六月三伏之节起秦德公为之，故云初伏。伏者，隐伏避盛暑也。”“蛊者，热毒恶气为伤害人，故磔狗以御之。”“磔，禳也。狗，阳畜也。以狗张磔于郭四门，禳却热毒气。”按上引诸说，伏的涵意是避暑气、禳热毒。但也有说“伏”的涵意是阴气藏伏或躲避厉鬼。如颜师古《汉书》注云：“伏者，谓阴气将起，迫于残阳而未得升，故为藏伏，因名伏日。”《后汉

---

①②《中国奇风异俗》第 321、320 页。
③ 《中国奇风异俗》第 321 页。

书·和帝纪》云："永元六年，初令伏闭尽日。伏日厉鬼行，故尽日闭，不干他事。"也有说"伏"是因五行中"金"不胜火，故在金代火的过程中就要出现偃伏现象。如《历忌释》云：

伏者何也？金气伏藏之日也。四时代谢，皆以相生：立春木代水，水生木；立夏火代木，木生火；立冬水代金，金生水；生于立秋以金代火，金畏于火，故至庚日必伏，庚者金，故曰伏也。

还有说伏日磔狗是为了抑制金气（秋杀之气）如《风俗通》云：

俗说，狗别宾主，善守御，故著四门以避盗贼也。

谨按《月令》"九门磔禳，以毕春气。"盖天子之城十有二门，东方三门，生气之门也，不欲使死物见于生门，故独于九门杀犬磔禳。犬者金畜，禳者却也。抑金使不害春之时所生，令万物遂成其性，火当受而长之，故曰以毕春气，功成而退，木行终也。

有关伏日的说法虽多，但这个节日的主要性质与活动内容应该还是避暑气、禳热毒。如旧日中药铺每逢六月六即贴告示云："本号今日收购蜈蚣、蝎子，收价照码加一。"[1] 蜈蚣、蝎子都是含有剧毒的爬虫，在六月六这天收购价格翻倍，原因就在于这一天热毒最盛，蜈蚣、蝎子的毒性相应更大一些。农家传有"六月不热，五谷弗结"。汉代将伏日延长为三伏，以夏至后第

① 韩盈《节令风俗故事》上海古籍出版社1989年9月版，第62页。

三个庚日为初伏，第四个庚日为中伏，第五个庚日为后伏。具有节日气氛与意义的一天则仍是夏至后的第三个庚日。伏日在秦汉时期是民间两大庆典节日之一。《汉书·杨恽传》引杨恽《报会宗书》云：

> 田家作苦，岁时伏腊，烹羊炰羔，斗酒自劳。家本秦也，能为秦声。妇，赵女也，雅善鼓瑟。奴婢歌者数人，酒后耳热，仰天拊缶，而呼乌乌。……是日也，拂衣而喜，奋袖低卬，顿足起舞，诚淫荒无度，不知其不可也。

直至唐代，岭南地区传统所重的四大节日中仍有伏日。如唐刘恂《岭表录异》云：

> 岭表所重之节：腊一，伏二，冬（至）三，年四。

魏晋以下，伏日的岁时活动主要有三项：（1）辟恶。《荆楚岁时记》载："伏日，并作汤饼，名为'辟恶饼'。""辟恶"实际上就是辟热毒和厉鬼。"汤饼"，即现在的面条，《青箱杂记》云："汤饼，温面也。凡以面为食煮之，皆谓之汤饼。"《荆楚岁时记》注曰：

> 按《魏氏春秋》："何晏以伏日食汤饼，以巾拭汗，面色皎然，乃知非傅粉。"则伏日汤饼，自魏已来有之。

由此可见，吃辟恶饼的不止辟恶这一项作用，还有健体延寿的作用，与吃冬至面的性质、作用相同，即涵有礼斗——祈祷这

个心理与民俗的图式。(2)喝冰冻或清凉饮料。《玉烛宝典》卷六引《荆楚岁时记》佚文云：伏日"或沉饮食于井，亦谓之鉴。"，后世传流的六月六收藏井水的风俗即源于南朝伏日"沉饮食于井"，如沈榜《宛署杂记》卷17载："六月六日，各家取井水收藏，以造酱醋，浸瓜茄。水取五更初汲者，即久收不坏。"在湖北江陵纪南城战国楚都的考古中，发掘出了不少古井，其中有些井挖筑在室内，井中堆积了一些完整的或破碎的罐坛，这一类型的井就是古代用来储存食物、浸泡盛清凉饮料器皿的井。另外，在战国时期的楚国墓葬中还发现了几件"冰鉴"，冰鉴是夏天用来盛冰冻酒的一种器皿。夏天饮冰镇酒或一般的酒也是一种传统的消暑方式。如五代王仁裕《开元天宝遗事》记云：

> (伏日)于风亭水榭，雪槛冰盘，浮瓜沈李，流杯曲沼，通夕而罢。

又记云：

> 长安富家子弟刘逸、李闲、卫旷等家世富豪，而好待士。每至暑伏中，各于林亭内植画柱，以锦结为凉棚，设坐具，召长安名姝间坐递请为避暑会，人皆爱美。

此外，如《魏典略》记云：

> 先禄大夫刘松北镇袁绍军，与绍子弟日共饮宴。常以三伏之际，昼夜饮酒，至于无知，云以避一时之暑，故河朔有避暑饮。

从清代开始，民间相承在六月六喝绿豆汤解暑，是从古代伏日饮清凉饮料的习俗发展出来的。现代的各种清凉冰镇饮料与消暑方式就更多了，不烦详举。（3）民间在六月六还有喝“六一散”的习惯。“六一散”是一种中成药，其配方是六份石膏、一份甘草，药用功效为消暑解毒。有的地方的药店还在六份石膏，一份甘草之外，又加一份青蒿，称之为“青蒿六一散”。

3、星回节——火神节

星回节习称“火把节”，[①] 秦汉以下至现代主要传承在西南的南诏、彝、傈僳、拉祜、纳西等少数民族中。如明江盈科《雪涛谈丛·滇中火节》云：

> 滇俗每于六月二十八日，各家俱束苇为藁，高七八尺，遇夜炳燎，其光烛天，……总称曰火节。

云南《建水州志》载：

> （六月）二十五日为星回节，于燃松炬，醵饮村落，以炬插田，设牲醴致祷，即《诗》“田祖有神，秉畀炎火”之意。

《中华全国风俗志》下篇卷八记：

---

① 除农历六月外，西南地区的部分少数民族也有以农历十二月十六日为星回节的，如王谿《编事》云：“南诏以十二月十六日，谓之星回节”。

六月二十五日，农民持炬，照耀田间以祈年，（云南）通省皆然。

星回节的名称与天象有关，《礼记·月令》曰：季冬之月“星回于天，数将几终，岁且更始。”孔颖达疏曰：

谓二十八宿随天而行，每日虽周天一匝，早晚不同；至于此月，复其故处，与去年季冬早晚相似，故云星回于天。

西南民族在六月过的星回节，不是《礼记·月令》所说的全天星宿回归原处的那种“星回于天”，而是指的北斗七星的斗柄在六月正好朝上指向天极，如《夏小正》云：“六月，初昏，斗柄正在上。“星回节又名火把节，是因夏季祭火神、灶神的仪式与礼斗祈年的仪式在后世混糅在一起了。《夏小正》云：五月“初昏大火中”。《传》曰：“大火者，心也。心中，种黍菽糜时也。”大火，即心宿，又名大辰，农历五月中旬大火星正处在南天空的中心，大火处中的时候，光亮最强。从远古时代开始，大火星即是人们观象授时的主要星辰。专门从事这种观测的巫师称为“火正”或“祝融”。楚祖重黎和吴回均曾担任过“火正”职。到了战国时期，不仅大火星，而且司火的祝融和灶神也成为夏至的祈祭对象。如《礼记·月令》云：“季夏之月，……昏心中，……其神祝融，……其祀灶……。”此条记载还表明，“大火”南中的时间在战国时期后移到了六月。也是在这一时期形成了六月持炬祈年、祭大火星与火神的仪式及节日习俗。但在秦汉时期的华夏族中，火神祝融降为灶神，祭灶的仪式及有关的传说越趋完善和繁多。而祭火神的仪式、习俗则一部分移置到祭灶

仪俗中，一部分自然消失了。[①] 在云南彝语支少数民族中，祭火神仪式不仅得到保存，而且易名为火把节或星回节。从前引资料可以看出，云南彝语支诸族除在六月二十五（或二十八）日夜举火祭大火星外，还要以村寨为单位聚饮联欢，节庆的气氛非常热火。近世及现代，不同地区的彝族过火把节的日期也不相同。云南彝族在农历六月二十四日左右过火把节，贵州彝族在农历六月六前后过火把节，将六月六节庆与火把节融为一体，四川大凉山彝族则在农历七月过火把节。在各地的彝族中，火把节的节庆项目除了祭火神外，还要祭田神及进行各种以辟恶、灭虫为主题的活动。[②] 这些活动实际上也就是传统的六月六和伏日的节俗事象。吴中地区的汉族在农历六月二十四日庆祝雷神诞辰，此种节日习俗当是从远古祭火神仪式嬗变、传承下来的。[③] 远古时期雷神往往同时又兼为火神，先民通过雷击起火现象，便直观地将雷与火联系在一起。上古农历六月祭火神的仪式及相关习俗在云南地区还有若干变型的遗存。如据《建水州志》载：云南建水县六月"中旬经管义仓绅士。请于府州，将去冬所余仓米，分给通郡鳏寡穷民。"这种习规就是从上古祭火神后聚饮的仪式转化而来的。远古时期火正同时又是氏族长，统

---

① 道教以六月二十三日为火德真君的诞辰，还保存了上古六月火神节的习俗因子。

② 参见乌丙安《中国民俗学》辽宁大学出版社 1985 年 8 月第 1 版。第 304 页。

③ 宋代在六月二十四日有祝神保观神生日"一俗，高承《事物纪原》载："元丰时，国城之西，民立灌口二郎神祠。"二郎神即神保观神，是日城西庶民多至祠中献祭。清代北京在六月二十三和二十四，要分别过"祭马王节"和"祭关帝节"，《燕京岁时记》载："马王者，房星也，凡营伍中及蓄养车马人家均于六月二十三日祭之。"又载："六月二十四日致祭关帝，岁以为常。"另外，近世天津一带在农历六月十九日，要齐集庙宇燃烛焚香，向东致祭，庆祝"接太阳节"，俗谓是日为太阳诞辰。这些节日均属于上古祭火神节的变型遗存。

管氏族各项事务，其中六月（或五月）祭享火神与聚饮的食物均由火正从公田收入中开支。如旧云南《峕峨县志》载：

> 村庄之中，每年自相轮值火头，以司一村之事。凡田主往来，或过往行商，另有客房一座。饮食草料毕备去不取值；住宿则备酒肴。有公田，各村多寡不等，取租以供客，犹有上古之淳风焉。

按：云南峕峨县村庄中的火头，即是远古的火正。火头取公田租米置备酒肴、草料，维持客房供给、照料过往行商的俗规，便多少遗存着远古火正统管氏族事务的影子。秦代及西汉，华夏族祭灶的时间尚定在夏季。如《风俗通》曰：

> 夏祭灶者，火之主，人所以自养也，夏亦火主，长养万物。

但关于灶神的来历及形象，从先秦开始即有众多的说法，《淮南子·时则》高诱注：

> 祝融吴回为高辛氏火正，死为火神，托祀于灶。

柴萼《梵天庐丛录》曰：

> 《淮南子》曰："炎帝作火，官死而为灶神。"汪葵《事物会源》以黄帝为灶神。《风俗通》以颛顼子重黎为灶神。《五经异义》以高阳氏后苏吉利为灶神。《敬灶全书》又

有东南西北中五方灶神之目。《酉阳杂俎》谓灶君名隗，状如美女；又姓张名单，字子郭，夫人字庆忌，有六女，皆名察洽。或云神名浩，又名髻。

《庄子·达生篇》曰："灶有髻"。陆德明《经典释文》引司马彪曰：

髻，灶神，著赤衣，状如美女。

东汉高诱注《吕氏春秋》曰：

吴回，回禄之神，托于灶，是月（六月）火正，故祀之也。

在上引各种说法中，颛顼之子重黎、吴回为祝融、火神与灶神的说法占了上风。

从东汉开始，灶神的神性和形象与司命又发生了叠合——汉族后世因此习称灶神为"一家之主"或"司命主"，祭灶的时间也因司命形象、神性的掺入而改在了农历十二月二十三（或二十四）日，日期未变，月份变了。此种变化，正如梅荫深先生所说：

祀灶本以为祀火神，故时在六月；其后乃由火神而为司命，于是不得不改在十二月，以便将一年家事白于上

天。[1]

西汉时期，民间六月祭灶要聚饮联欢，许多官员也不能免俗，如《汉书·孙宝传》记云："后署（孙）宝主簿，家徙入舍，祭灶请比邻。"西汉以下，因民族性格的内向化，祭灶固定为以一家一户为单位来进行。由于祭灶是从远古的火把节和祭火神仪式脱胎出来的，所以，在祭灶的仪式与信仰中，还保留着与火把节、伏祭相同的因子，如《后汉书·阴识传》李贤注引《杂五行书》曰："灶神名禅，字子郭，衣黄衣，夜披发从灶中出，知其名呼之，可除凶恶。"除恶这一点便正是火把节、伏祭与祭灶共有的一项"公因子"。

4、火把节、伏、六月六：远古节日的衍化

火把节与六月六和伏日节庆在远古可能是同一个节日，战国秦汉以后逐渐分化为三个既有联系，又有区别的节日。从以上列举过的资料来看，这三大节日虽然在传承过程中各自均发生了多次嬗变、演化，但仍有如下几种共同因子：1、饮酒联欢；2、辟恶驱蛊；3、礼斗祈年（或祈寿）；4、崇火（太阳/大火星）——火神——灶神。）

在三大节日中，六月六与伏日的关系又较为接近一些。如晒衣曝物、喝绿豆汤、六一散等清凉饮料与药剂，收购蜈蚣、蝎子等毒虫，都是针对伏日热毒而形成的习俗，但近世却将之列为六月六的节日活动事象。从产生、形成的时间来看，伏日应在

---

[1] 《事物掌故丛谈》第105页。

前，因远古节期多不固定，节期固定化是上古及其以下发生的现象。在我国上古许多节日均定在天干日（或地支日），如三月上巳，就属于半固定化的节期，因为今年三月上巳与明年三月上巳通常不在一天。汉代以下才将节期具体固定在某一天，如三月上巳，定为三月三。根据节期由不固定到半固定、固定这一演变规律，我们可以断定伏日产生在前，六月六形成在后，六月六是从伏日分化出来的。后世伏日节俗基本上传承于汉族地区，六月六基本上传承于少数民族地区，即是分化演变的结果。火把节现在的节期虽在六月二十四日前或其后，但最初与伏日或六月六却是在同一天，如直至现代，贵州彝族过火把节的时间即是在六月六前后。其它地区的火把节节期较六月六稍后，一个原因是远古节期均不固定，可前可后，一个原因是大火星昏中的时间在数千年中日渐推后。细揆《夏小正》及《礼记·月令》等先秦时令书文字可见，远古至上古时期的先民们在农历六月注意观测并隆重祈祭的对象，一是北斗，二是大火星，估计在这一时期礼斗和祭火神的时间与祭仪是统一的，战国、秦汉及其以下，礼斗和祭火神在时间上和祭仪上的区别便日渐增大。其演变轨迹为：

礼斗祭火神
- 伏祭——
  - 伏
  - 六月六
- 祭大火星、
- 火神、灶神——
  - 祭灶
  - 祭大火星、火神——火把节。

九、七夕——中国传统的女儿节

1、“汉之游女”的神话

七夕，是我国女性在农历七月七日所过的传统节日。它又称“乞巧节”、“双七节”，属于我国特有的重日节庆中的一个。

七夕节的形成与织女、牵牛二星的传说有关，这个传说至迟产生于西周时代。周人观测天象，发现银河（古称“天汉”）北滨的三颗星辰(西名天琴座 d 星)，从早到晚要七次更动位置，其运动规律有些象织布的杼柚，因此，便形象性地称这三颗星为“织女”。至于牵牛，则是与织女隔着天汉遥遥相对的一颗星(西名天鹰座 d 星)。《诗·小雅·大东》云：“维天有汉，监尔有光，跂彼织女，终日七襄；虽然七襄，不成报章，睆彼牵牛，不以服箱。”诗的大意是说，织女星每天更动七次位置，却未织成布，牵牛星也只牵了一头牛(牛宿)，而没有用牛来驾挽大车。从这首诗中，我们还看不出后来动人的牛郎织女神话的任何影子来。

《诗经》中还有一首与织女有关的诗篇——《周南·汉广》。该诗云：“南有乔木，不可休思。汉有游女，不可求思。”汉代的鲁人申培及燕人韩婴解诗均谓“游女”是汉水女神。这个解释并不错，但很浮浅。诗中提到的“汉”，其实既指汉水，又指

天汉。如《左传》昭公十七年记鲁申须曰："汉，水祥也。"这"汉"便指的是天汉。上古时代的人具有很浓厚的感应观念，在他们看来，天汉与汉水是相通、相感的。"汉有游女，不可求思"这两句诗还隐涵着我国最早的一个"天鹅处女"型故事。这个故事的原型和完整内容早已失传和散逸了，但我们可从后世的若干变型了的传说和残存的神话片断与仪式中将之重构出来。《拾遗记》卷二记：周昭王"时东欧献二女，一名延娟，二名延娱，……。及昭王沦于汉水，二女与王乘舟，夹拥王身，同溺于水。故江汉之人，到今思之，立祀于江湄。数十年间，人于江汉之上，犹见王与二女，乘舟戏于水际。"同书卷四又记：燕昭王"好神仙之术，玄天之女，托形作此二人。昭王之末莫知所在，或云游于汉江，或伊洛之滨。"另据《韩诗内传》载："郑交甫遵彼江皋台下，遇二女，与言曰：'愿请子之珮。'二女与交甫，交甫受而怀之，超然而去。十步，循探之，即亡矣。回顾二女，亦即亡矣。"这三则记载中提到的"二女"即是"汉之游女"——天汉之滨的织女星神和汉水女神。而有关周昭王、燕昭王以及郑交甫的传说，都是后来附加上去的。

我国南方居民较北方居民更重"七夕"，如宋刘克庄《即事四首》曾云："粤人重巧夕，灯火到天明。"因此南方也较北方保留了更为古老的"七夕"节习俗因子。《中华全国风俗志》下篇卷七载：

> 阴历七月七日，百色县之人民，谓是日，寅卯未通光之前，仙姬下河沐浴，此日天水之味，较平时格外清冽甘爽，可以治病长寿，因此人人皆分外早起，多往河中取水，竟有全夜不睡者。三更以后，即有人行走之声，及水桶之

声。迨至天明，满街水湿淋淋，如下雨一般，所取之水，以净甕盛之。以待逐月之用。七夕节，百色称为双七节，是日所汲之水，称为双七水。

同书下篇卷八记广东七夕之俗云：

家汲井华水贮之，以备酒浆，曰圣水。

（广州）七夕之夜，鸡初唱，汲河水贮之，以疗热病。若鸡二唱，则水味不同，不能久贮矣。

所谓贮七夕圣水，也就是汲盛织女沐浴过的水。如上书下篇卷八又记云：

（广州）七月初七夕，为七娘会。乞巧，沐浴天孙（织女）圣水。以素馨茉莉，结高尾艇，翠羽为蓬，游泛沉香之浦，以象星槎十四。

上引两广七夕节习俗及传说，均源于古老的织女星神七夕下凡沐浴的神话。后世妇女于七·七之日群聚河畔沐浴天孙圣水，便是对织女下凡沐浴的模仿。有的地方的妇女则改为在井边浣发。[1]

“七夕”俗又称“鹊桥会”，《淮南子·万毕术》载：“乌鹊

---

① 据我的湖北大悟籍学生介绍，大悟俗谓七月七的水最神灵，并有谣谚曰：“七月七洗疙瘩”。当地女子是在七月七太阳升起前下河洗发，洗前在田埂河堤采些桑叶，将桑叶洗干净，搓出碱液，涂在头上用双手揉搓，然后再将头发泡在水里梳洗。

填河而渡织女。”意谓每逢七夕乌鹊便相联成桥，使织女与牛郎相会。根据上古神话的构成规律，神性人物的动物伙伴和助手，往往也就是他（她）的化身。因此，可以认为喜鹊即是织女星神的化身。织女下凡沐浴的过程是，先变作喜鹊降莅汉滨，然后脱掉羽衣下河沐浴。而这便正是流行于欧、亚两洲的最著名的一个神话母题——“天鹅处女”型故事的基本结构和因子。以此为基础再作点丰富和发展，便很自然地产生了牛郎与织女（天仙配）一类更富情味的故事。

牛郎织女故事始见于文献是在汉代。除前引《淮南子》外，《史记·天官书》载：“织女，天女孙也。”裴骃《集解》引徐广曰：“孙，一作‘名’。”也就是说织女是天帝女儿的名字，而不是天帝的孙女。[①]说织女是天帝女，表明牛郎织女爱情纠葛的神话，至迟在战国中、后期便已成型了。因为：一、《史记》作于汉初，它所反映的星象学及星象神话均传承自战国中、后期；二、在牛郎织女的神话故事中，织女为天帝女（或孙女）这一人物关系，是一个重要的结构因子。到了东汉，牛郎织女的神话故事传述得更为广泛，如《岁华纪丽》卷三引东汉应劭《风俗通》佚文曰：“织女七夕当渡河，使鹊为桥，相传七日鹊首无故皆髡，因为梁以渡织女故也。”[②]写成于东汉末的文人诗《古诗十九首·迢迢牵牛星》云：“迢迢牵牛星，皎皎河汉女。纤纤擢素手，札札用机杼。终日不成章，泣涕零如雨。河汉清且浅，相去复几许？盈盈一水间，脉脉不得语。”在这两条记载和诗篇中，

---

① 《汉书·天文志》则谓“织女，天之真女。”

② 罗愿《尔雅翼》“涉秋七日，鹊首无故皆秃。相传是日河鼓会织女于汉东，役乌鹊为梁，故毛皆脱去。”与《风俗通》说法相同。

牛郎织女的神话故事便反映得更为成型了。牛郎织女神话在东汉还被人们用作绘画与雕刻的重要题材，如在河南南阳发现的一块东汉画像石的右上方刻画着河鼓三星，其下为持鞭牵牛的牛郎，牛郎左下方为头挽高髻跽坐的织女。①

自汉以降,牛郎织女的神话故事益为民间和文人所喜爱,与之有关的各种传述和异文,不断见载于典籍与诗歌中②。如晋张华《博物志》云:“汉武帝令张骞使大夏寻河源,乘槎经月而去。至一处，见城郭如官府，室内有一女织。又见一丈夫牵牛饮河”。晋傅玄《拟天问》云：“七月七日，牵牛织女会天河。”（按：这一天织女、牵牛星距离最近）《文选·洛神赋》李善注引曹植《九咏》注云：“牵牛为夫，织女为妇，织女牵牛之星，各处河鼓之旁，七月七日乃得一会。”明张鼎思《琅琊代醉篇》卷一“织女”条引南朝〔梁〕任昉《述异记》佚文云：“天河之东有美丽女人，乃天帝之子，机杼女工，年年劳役，织成云雾绡缣之衣，辛苦无欢悦，容貌不暇整理，天帝怜其独处，嫁与河西牵牛之夫婿，自后竟废织纴之功，贪欢不归，帝怒责归河东，但使一年一度相会。”《荆楚岁时记》载：“七月七日，为牵牛、织女聚会之夜。……尝见道书云：牵牛娶织女，借天帝二万钱下礼，欠不还，被驱在营室中。”又，《搜神记》卷一记：“汉董永，千乘人，少偏孤，与父居，肆力田亩，鹿车载自随。父亡无以葬，乃自卖为奴，以供丧事。主人知其贤，与钱一万遣之。永行三年丧毕，欲还主人供其奴职。道逢一妇人曰：‘愿

① 详见周到《南阳汉画像石中的几幅星象图》、《考古》1975年第1期。

② 参见罗永麟《试论〈牛郎织女〉》载《中国民间文学论文选》(下)，上海文艺出版社1980年5月第1版。

为子妻'。遂与之俱。主人谓永曰：'以钱与君矣。'永曰：'蒙君之惠，父丧收藏，永虽小人，必欲服勤致力，以报厚德'主曰：'妇人何能？'永曰：'能织'。主曰：'必尔者，但令君妇为我织缣百匹'。于是永妻为主人家织，十日而毕。女出门谓永曰：'我天之织女也，缘君至孝，天帝令我助君偿债耳。'语毕凌空而去，不知所在。"这段文字中的故事情节，就已与现代妇孺皆知的黄梅戏《天仙配》中的情节，非常接近了。

现代我国农村过七夕节的一项重要的民俗内容就是讲述牛郎织女的故事，据我的大悟藉学生介绍，当地的七·七之夜，男女老少均到树下纳凉，听老人讲牛郎织女故事。中间或放盆清水，据说，这样就可听到牛郎织女相会时的绵绵情话。

织女神话传入少数民族地区以后，迭经演变，产生了一些异文，与此相应，节期上也作了改动。如广西马山、平果、都安、上林一带的壮族，在农历七月二十日，要燃香拜月，过"达汪节"。传说，过此节是为了祭奠住在月亮里的达汪姑娘。达汪十分喜爱麻雀。土司派人捕杀麻雀，达汪便向麻雀示警，使麻雀得以逃脱厄运。土司把达汪抓起来，威逼她做妾，达汪不从，土司便在七月二十日把她杀害了。达汪死后，千千万万的麻雀把达汪尸体抬到月亮上，围绕着她哭了七天七夜。不料，竟将达汪哭活了。从此达汪也就留在了月宫。[①] 在这个传说中，达汪置换了织女，麻雀置换了喜鹊，月宫置换了银河岸边，月亮置换了织女星。但其深层结构仍带有织女故事的明显胎记，而且麻雀哭了七天七夜"也使人很容易地联想起"七夕"。神话、

① 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》广西人民出版社 1989 年 7 月第 1 版，第 326、323—324 页。

传说与其相关的民俗是互为表里的，神话、传说出现异文，结构发生变型，相应的民俗也会随之发生变化。七夕“乞巧节”变为壮族的“达汪节”就是一个显证。在七夕节日习俗传承过程中出现的最大的一个“错置”现象发生在湖北监利，据《中华全国风俗志》下篇卷六载，当地人于“七月七日，祭祖祢，谓之迓亡，连享七日，焚楮荐之，曰送亡。新死者，则于是月朔迓祭，于此夕奠送。”很明显，这是将七月十五“中元节”的内容错置到了七夕。当然，从七月七日开始祭祖祢，“连享七日”，也就是七月十四，其结束的那天与中元节只差一天（有的地方正是在七月十四过“中元节”），这说明当初的错置可能是有特定意味的。湖北《夷陵县志》记：“七夕，家家张荷叶灯，云昔秦白起伐楚，将烧夷陵，望见城中灯火遂止，遂相沿至今也。”又记荷灯形制及悬挂方式云：“取荷叶插蒲，烛灌以油，立高竿门前，名曰荷灯。”夷陵县七夕张荷灯，同样源于“中元节”的点灯招魂与超度亡魂之俗。所谓因白起伐楚而张灯的说法，自然也是后世掺入的。此外，壮族在七月十三到十五日过中元节，但在七月七日焚化为新死鬼所扎的灵位（纸房），俗称“化衣”。[1]广西壮族七·七“化衣”之俗与湖北监利七·七”焚楮”，当是同一节日习俗的衍化。

2、七夕节产生于楚国

由牛郎织女神话形成民俗节日，时间当在战国，地点则在楚国。明罗颀《物原》曾谓楚怀王初置七夕，学者多不置信，其实，这一说法也不是没有根据的。

---

① 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第326、323--324页。

根据之一是，楚国雄踞江汉地区，祠祀“汉女”的应是楚人。《左传》哀公六年记楚昭王说：“江、汉、睢、漳，楚之望也。”即证楚人甚重汉水祠祀。楚人祠祀汉水的偶象，便是“汉之游女”——织女星神。

根据之二是，在楚国民间，牵牛星与河鼓三星，常被弄混淆了，如《荆楚岁时记》注文曰：“牵牛星，荆州呼为‘河鼓’。”——按：《尔雅》也是如此。而在前述那块东汉南阳画像石上，便正是以河鼓为牵牛。由此可见，盛传于汉代的牛郎织女传说带有楚文化的明显胎记。

根据之三是，在楚人隆祭的神祇少司命（婚姻爱情女神、儿童庇护神及职掌生育的处女神）、湘夫人（湘水女神）、云中君（具有黄鹄化身的仙女）身上均叠化着织女星神的影子。兹以少司命为例，《楚辞·九歌·少司命》云：“夫人自有兮美子，荪何以兮愁苦！”东汉王逸注曰：“荪，谓司命也。言天下万民，人人自有子孙，司命何为主握其年命，而用思愁苦也。”《少司命》又云：“与女游兮九河，冲风至兮水扬波。与女沐兮咸池，晞女发兮阳之阿。”咸池，王逸注曰：“星名，盖天池也。”少司命主生育兼为儿童庇护神以及在天池中沐浴这三点，正是后世织女传说的三个构成要素。据此，我们既可以说屈原在《九歌》少司命形象中揉合了织女星神的形象及有关传说，也可以说楚人在传述织女神话的过程中揉入了少司命的形象及有关传说。自汉代开始，司命神的形象、传说日渐式微，织女神话传说却日渐丰满、完整，祈祭织女成为民间广泛传承的节日、信仰习俗，一个重要的原因，便是织女星神在文化、民俗结构中置换、替补了少司命，成功地代偿了少司命在民俗结构中所曾经具有的功能，少司命的神性及文化民俗功能，一部分为织女

星神所合并，另一部分则为西王母和灶神所合并。

根据之四是，《礼记·月令》及《吕览·孟秋纪》均只记立秋之日迎秋于西郊和尝新、荐庙两项仪式，而未记祈祷织女之俗，可见七夕节在战国时期仅为楚国地区性的节日。

根据之五是，汉代的七夕节在结构、内容上已呈定型化，在此之前应有一个发生、发展的过程。另外，汉代的七夕节已偏重于向织女乞巧，据古文献与民俗资料分析，早期型的七夕节并不以乞巧为主题性活动。

根据之六是，《太平广记》卷25“呷井水”条引《荆楚岁时记》云：“京师（按：指梁都江陵）人于立秋日人未动时，汲井华水，长幼皆呷之。”这说明后世两广地区七夕汲井水饮之或制作酒浆一俗源于荆楚故地。

3、织女的神性与七夕的礼仪习俗

七夕乞巧之俗，产生于汉代，如《西京杂记》载：“汉彩女常以七月七日穿七孔针于开襟楼，俱以习之。”按：穿七孔针是“乞巧”的方式之一，所谓“乞巧”，就是女子祈求手巧，擅长女红。除穿针孔外，乞巧的方式之二是捉喜子或蜘蛛置盒内，以织网疏密为巧拙之征。汉代以下，文献中对“乞巧”习俗的记载甚多，如南朝宋孝武帝《七夕诗》云：“迎风披彩缕，向月贯玄针。”《荆楚岁时记》云：“是夕，人家妇女结彩缕，穿七孔针，或以金、银、鍮石（黄铜）为针，陈几筵、酒、脯、瓜果、菜于庭中以乞巧。有喜子（一种体小脚长的蜘蛛）网于瓜上，则以为符应。”唐柳宗元更作有《乞巧文》云：“柳子夜归自外，庭有设祠者，饸饵馨香，蔬果交罗，插竹垂绥，剖瓜犬牙，且拜且祈。怪而问焉，女隶进曰：‘今兹秋孟之夕，天女之孙嫔于河

鼓，邀而祠者，幸而与之巧，驱去蹇拙，手自开利，组纴缝制，将无滞于心焉，为是祷也。'”唐代皇室及贵族世家在七夕要陈设制作精巧、华美的“乞巧楼”，民间则家家架设穿针织女台。此风至宋仍盛行不辍，《东京梦华录》卷八载：“至初六日七日晚，贵家多结彩楼于庭，谓之‘乞巧楼’。”宋、元以降，又出现了视水中针影占拙巧的习俗，《帝京景物略》卷二记：“七月七日之午丢巧针，妇女曝盎水日中，顷之，水膜生面，绣针投之则浮。则看水底针影，有成云物、花头、鸟兽影者，有成鞋及剪刀、水茄影者，谓乞得巧。其影粗如槌，细如丝，直如轴蜡，此拙征矣。妇或叹，女有泣者。”上述几种乞巧风俗，至近世仍广泛地流传于民间。

向织女乞巧，表明织妇具有灵巧、智慧的处女神的神性。不过，这就掺入了另一个女星神“婺女”（须女、女须）的神性特征。“婺女”星位于织女近南方，《史记·天官书》张守节《正义》云：须女，“主布帛裁制嫁娶”。据此可见，“婺女”曾是缝纫（女红）之神和媒神。向织女乞巧当产生于“婺女”的神性转移到“织女”身上之后，换言之，“乞巧”是七夕节习俗的构成中较后起的因子，早期型的七夕节庆典活动和节日习俗，应与织女本身的神性有关。

织女的神性之一是主稼果、生计和财货。如晋周处《风土记》说：时人于七夕向织女“乞富”。《荆楚岁时记》注文云：“织女星则主瓜果”。《史记·天官书》张守节《正义》云：织女“主果瓜丝帛珍宝”[①]。又，楚人早在战国时期即已将织女与少司

① 《乾象通鉴》引《春秋纬·合成图》云：“织女，天女也，主瓜果收藏珍宝。”又《太平御览》卷31引《日纬书》云：“织女星主瓜果”。

命的形象、神性相揉合，而少司命又为咸池星神，《春秋元命包》云：“咸池主五谷，……咸池，言谷生于水，含秀含实，主秋垂。”这样，综合了少司命神性的织女星神，也就成了植物、生产和收获女神。七夕时值孟秋，收获在望，为了祈求天遂人愿、大获丰收，早在周代以前即有以新黄之穗荐田祖“尝新”之礼。织女既是收获女神，那么，很自然地便有向她荐尝、祈求和致酬的仪式，而这一仪式也就是早期型的七夕节的构成内容之一。后世于七夕盛陈“酒、脯、瓜果、菜于庭中”向织女乞巧，以及种“巧菜”、做“巧花”、塑“谷板”等习俗[1]，便均涵有向织女荐尝、致以酬谢和祈求丰收的遗意。《清嘉录》卷七载：“七夕后看天河显晦，卜米价之低昂，谓晦则米贵，显则米贱。”此种习俗也源于以织女为收获女神的古老信仰。现代民族学调查也提供了这方面的例证，如云南宁蒗县永宁乡有一座狮子山，纳西人视该山为最大的一个女神，他们每年七月二十五日，要隆重地举行祭祀女神的活动[2]。湘西和贵州松桃的苗族在每年七月立秋之日要过“赶秋节”[3]。诸如此类的七月节，其最初的意义均是酬谢和祈求丰收女神。在汉族中，因后世又出现了财神赵公元帅，所以向织女乞富之俗便逐渐消亡了。近世有些地区每当七夕前数日，将绿豆、豌豆、小麦等置瓷器内，以水浸之，生芽数寸。七夕日束以红蓝彩丝，用以祈福。此俗可以说是上古酬谢、祈求丰收女神——织女仪俗的一种变型遗存。

---

① 如《东京梦华录》卷八载：七夕“又以小板上傅土，旋种粟，令生苗，置小茅屋，花木作田舍家小人物，皆村落之态，谓之‘谷板’。又以瓜雕刻成花样，谓之‘花瓜’。”

② 见詹承绪《永宁纳西族阿注婚姻和母系家庭》，载《民俗学讲演集》。

③ 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 323 页。

织女的神性之二、之三是主掌生育和庇护儿童神性。[①]这两点化为七夕节传统的祈子仪式，在文献中和近世南方民俗中被记载和保留了下来。如《风土记》载：七夕，无子者可向织女“乞子”。唐王建《宫词》云：“七月七日长生殿，水柏银盘弄化生。”《岁时纪丽》云：“七夕，俗以蜡作婴儿，浮水中以为戏，为妇人生子之祥，谓之化生。”[②] 所谓“化生”，实际上是一种模拟出生受洗的游戏，出生受洗是让初生儿在水中禀受生命的原力，此风在战国时期的华夏族中尚有遗留，秦汉以下就渐渐隐微了，只在个别西南少数民族中一直传承至今。《岁时纪丽》说：化生之俗，“本出于西域，谓之摩睺罗。”可以说是数典忘祖了。在七·七之夜进行“化生”游戏，也是一种模拟巫术，即通过对婴儿出生受洗的模拟，向生育女神织女乞子。《中华全国风俗志》下篇卷八记：广州七夕有“拜仙之举，已嫁之女子不与会，惟新嫁之初年或明年，必行辞仙礼一次，即于初六夜间礼神时，加具牲礼红蛋酸羌等，取得子之兆”。这说明直至近世还有少数地区在过七夕节时传承着向织女祈生育的古老习俗。据介绍，河南浚县城郊大伾山、浮丘山的奶奶庙，每年正月十五和七月十五均要举行以祈子为主题的庙会。届时地傩兜卖泥鸟，小孩唱着“给个泥咕咕（小鸟），回家抱孙孙”的童谣，一拨拨的老妪们赶来拜神烧香，为媳妇祈子[③]。我们认为，浚县七月十五奶奶

① 近世江南一带每逢端午节要在小孩手脖上系五彩丝绳，谓之“健绳”。到了七夕前夜即解去五彩绳，甩于屋顶，相传是为了让喜鹊衔去造桥，使牛郎、织女相会。实际上，此俗的原始意味当是祈求织女庇佑儿童，所谓“送健绳”，也就是象征性地甩掉了疾病和灾祸。

② 所世改蜡作婴儿为木雕娃娃，如《中华全国风俗志》下篇卷四记“浙江七夕节“市中以木雕塑孩儿，衣以彩服而售之，名为摩睺罗。”

③ 见丘桓兴《中国民俗采英录》湖南文艺出版社 1987 年 8 月版，第 132—133 页。

庙会当是从七夕祈子的习俗变异出来的。七夕祈生育，还与古人对七·七日期所怀有的神秘观念有关。汉晋时人均以七·七为阳气旺盛之日和良日。据《太平御览》、《说郛》等书记载，汉世人以七·七可治面靥、制药，又以该日晒衣不生虫，汉武帝建曝衣阁，于七·七登阁晒衣。晋周处《风土记》载："魏时人或问董勋云：'七月七日为良日，饮食不同于古，何也?'勋云：'七月黍熟，七日为阳数，故以糜为珍。'"

在中国古代，尤其是秦汉及其以上，凡象一月一，二月二，三月三，五月五，七月七，九月九之类的重日多被认为是天地交感、天人相通的日子。如招魂续魄、祓除不祥、羽化升天之类活动和神话多选择或发生在重日。如《汉武故事》记汉武帝与西王母五次相会于七月七。《列仙传》还记载了这样两个故事："桃安公时，谚曰：'安公、安公，冶与天通。七月七日，迎女（汝）以赤龙。'至时，安公骑赤龙而去，后隐逸。""王子乔，周灵王太子晋也。好吹笙作凤鸣，游伊、洛间，道士浮丘公接上嵩高山。三十余年后，来于山上，见桓良曰：'告我家，七月七日，待我缑氏山头。'果乘白鹄往山巅，望之不得到，举手谢时人，数日去。"① 除天人际遇和升天之外，七月七日期上更重要的意义还是人的生命的创造，《荆楚岁时记》载：女娲"初七造人"。七月七为双七日，按上古神话与迷信思维的逻辑，也就被赋于了大母神化育、创造人类的神圣日子的性质。通过这一点，我们推测，织女主生育的神性可能来自女娲或其它的大母神。七夕祈子，当是楚人将上古于七（八、九）月间向大母神、生育神祈子的习俗合并到了七夕节习俗中去的。《陔余丛考》"乞

① 《列仙传》所载仙人王方平七月七至吴蔡经家与之相会，也属天人际遇型故事。

巧”条云："乞巧不独七夕也"，正月、八月或九月皆可乞巧。原始的祈育、乞子仪式举行的时间既不专限于七夕，那么，祈祷的对象显然也并不专限于织女。

七夕节习俗中的祈子仪式之所以在后世只在少数地区流传，原因是观音后来充当了送子娘娘，人们普遍将祈子对象由织女转向了观音。

织女庇佑儿童的神性得自少司命。《中华全国风俗志》下篇卷八记："又初七日午间，人家之有幼小子女者，咸礼神于簷前，礼毕，燃一小梳装盒，曰拜簷前，祈其子女不生疮疥，俗以簷前之神为齷齪神也。即于是日汲清水贮于缸内密封之，……曰七月七水，调药治热性疮疥，极有特效。"此种风俗即属于祈祷织女庇佑儿童古俗的变型遗存。拜"簷前"神，"礼毕，燃一小梳装盒"，说明簷前神是一少女。这少女神实际上是上古"五祀"中的门神（或户神）与织女的综合体。"俗以簷前之神为齷齪神"，是神话传说中常见的善神、美神转为恶神、丑神的现象。如《荆楚岁时记》提到的"衣毛为鸟，脱毛为女"的"鬼鸟"（或记作"鬼车鸟"），其前身也是织女星神和云中君，少司命等天鹅处女型美善之神。《玄中记》称该鸟"好取人女子养之。有小儿之家，即以血点其衣以为志"，即是对上古传说中织女与少司命星神庇佑儿童的残存与变型的记忆。《荆楚岁时记》："正月夜多鬼鸟度，家家槌床打户、捩狗耳、灭灯烛以禳之。"南明梁时楚人将该鸟视为夭祥，即属于前述善恶转化现象，当某个善神的职司、神性被另一个善神兼摄、借取去了以后，该善神在人们记忆中日渐淡薄，他（或她）往往也就转化或误传成了恶神。《荆楚岁时记》"八月十四日，民并以朱墨点小儿头额，名为'天灸'，以厌疾。"即可证"鬼鸟"点小儿衣原是为了庇佑

儿童。

织女的神性之四是主人寿命。《风土记》载晋代七夕乞愿事项中就有"乞寿"这一条。织女主寿的神性来自"大司命"和"云中君"。先秦、秦汉时期主寿的神祇有这样几个：1、文昌宫的司命星神，《春秋元命包》曰："司命主老幼"。《九歌·大司命》"何寿夭兮在予！"说明楚人分司命为大、小二司命，大司命为主生死之神和楚人祈寿的对象。2、南方鹑尾的长沙星神，《史记·天官书》张守节《正义》曰："长沙一星在轸中，主寿命。占：明，主长寿，子孙昌也。"3、云中君，《九歌·云中君》曰："蹇将憺兮寿宫"。王逸注曰："寿宫，供神之处也。祠祀皆欲得寿，故名为寿宫也。言云神既至于寿宫，歆享酒食，憺然安乐，无有去意也。"可证云中君也是楚人的寿神。4、寿星，又名老人星。《史记·封禅书》记杜亳有"寿星祠"。《天官书》张守节《正义》曰："老人一星，在弧南，一曰南极，为人主占寿命延长之应。"《后汉书·礼仪志》云："仲秋之月，……祀老人星于国都南郊老人庙。"秦汉以下，祈寿的对象集中于南、北斗和寿星老人身上，向织女祈寿的习俗也就渐渐消失了。①

织女的神性之五是主婚配。这一神性部分源于婺女星神和女娲，部分为织女本身所固有。织女又名"汉之游女"，"游"在古汉语中有嬉戏、游荡的意思。"游"又与"淫"以音近相通，游女也就是淫女——终日嬉戏、淫荡的少女。在氏族制时代，天性活泼、淫荡曾是少女的美德。而生性淫荡的林中仙女和河畔神女，往往是氏族少女崇拜与仿效的偶象。在氏族外婚制的形

① 据介绍，浙江武义县旧日每逢七夕，人家在夜间把鸡、肉等置于露庭中礼拜北斗。此俗显然是礼斗祈寿和七夕祭织女祈寿两项习俗复合、变型后的产物。

成阶段或等级群婚阶段，亲近氏族间常于每年中安排一度或几度男女大会。淫荡的少女神与大母神、女始祖一样，都是这种男女大会上特别受崇祀的对象。文献记载牛郎、织女每年只能相会一次（七夕鹊桥会），这一方面是对氏族时代一年一度的男女大会的残存记忆，另一方面反映出织女的原型即是远古时代传说和崇祀的淫荡的少女神。文献记载与世界民族、民俗学调查资料还表明，在有的氏族中，淫荡的少女神是少女们举行秘密仪式时的祭祀对象，而在有的氏族中，淫荡的少女神则是全体青年男女或全民祭祀的对象。如我国云南永宁纳西族过去最为崇信的是狮子山女神“干木”，他们传说“干木”没有丈夫，也是找“阿注”的——所谓“阿注”，即是“普那路亚”婚姻中的伴侣。在过去的纳西人观念中，阿注越多，越受人尊敬——每年七月二十五，纳西人均要绕山隆祭干木。在汉族中，织女是姑娘祈拜的对象，七夕也纯是女儿节、姑娘节。[①] 而在有些少数民族中，织女却是全体青年男女崇拜、隆祀的对象，如贵州、湘西的苗族，至今仍传承着七夕“跳月”之俗。届时，青年男女欢会于广场，男青年吹芦笙、敲铜鼓，少女们则敲着竹杯翩翩起舞，俗称之为“苗女弄杯”。七夕跳月，即是古老的男女大会的遗存，它在今天的苗族中仍具有“男女结情”的民俗功能。苗族的七夕跳月，也证明了织女曾是媒神。另据周密《癸辛杂识》记载，南丹州（今广西庆远）男女之未婚嫁者，于每岁七月，聚于州主之厅，铺大毡于地，女衣青花大袖，用青绢盖头，手执小青盖，男子拥髻皂衣帽各分朋而立，既而左右队长，各

① 我国有些地区便正是称七夕为“女儿节”和“女节”。台湾称七夕为“情人节”，说明还保留着对这个节日曾被作为“鹊桥会”的历史记忆。

以男女一人推仆于毡，男女相抱，以口相呵，谓之听气，合者即为正偶，或不合则别择一人配之，盖必如是而后成婚，否则论以奸罪也。”此条记载也反映出七夕曾为男女欢会的佳期。贵州剑河侗族在农历七月二十日要举行盛大的“赶歌会”，该会的主题是男女对歌、结情①。我们推测，侗族的“赶歌会”有可能是从七夕鹊桥会歧化出的一个民族性和地区性节日。

汉族的前身华夏族至迟在战国时期已较为恪守“男女授受不亲”和婚姻听从“父母之命、媒妁之言”的礼教禁忌。故也就是从这一时期起，织女主婚娶的神性和传说便逐渐开始隐微了。法国学者伊·巴丹特尔曾指出：“今天人们愿意承认史前人崇拜两种不同的对象：男人热爱动物神，妇女喜欢生育神”。②在中国古代女性自主婚配的意志既为礼教所压抑，那么，由一少女神来主婚配，自然同样不为礼俗所见容。后世由男性老者——月老来主婚配，实际上是对我国古代父家长操纵、主宰儿女爱情、婚姻的宗法权力的生动折射。不过，七夕拜祈媒神织女的风俗在汉族中也并未完全消失。如《中华全国风俗志》下篇卷八记：广州七夕，“一般待字女郎，联集为乞巧会，先期备办种种奇巧玩品，并用通草色纸芝麻米粒等，制成各种花果仕女器物宫室等等，……。拜仙之举。已嫁之女不与会，惟新嫁之初年或明年，必行辞仙礼一次”。为什么只许未嫁之女相结为乞巧会，不许已嫁之女与会，而且新嫁之女又须行辞仙礼呢？这原因很清楚，乞巧会不单只是乞巧，乞巧只是障人的一个名目，乞巧会的性质乃是待字少女祈祷媒神织女的和种秘密结社——女

① 参见乌丙安《中国民俗学》辽宁大学出版社 1985 年 8 月版，第 311 页。
② 《男女论》湖南文艺出版社 1988 年 12 月版，第 32 页。

儿社、姑娘会，所以习俗规定新嫁之女必须辞仙，已嫁之女不得与会。在封建时代，女性婚姻不能自主，也不能公开抗争，少女们只能借七夕乞巧的机会，向夜空中的织女星神诉说心愿、祈求织女保佑婚姻如意。对于过去的汉族少女来讲，七夕实在是一个百感交集的夜晚。

织女的神性之六是满足人们的私愿。这也几乎是古代所有的善神均具有的神性。从远古时代开始，人们祭祀任何神灵均怀有功利心，即是有所祈求才去祭祀。可以说，祭祀的目的就是祈求。不过，神有等级尊卑，人们祈祷的对象也有主次。神格尊崇的神灵往往便是人们主要祈祷的对象。织女的神格本来不是最高、最尊崇，但自先秦以下织女身上集合了女娲、司命二联神等多位大母神和女神的神性，故织女的神格也随之上升，成为人们祈祷的主要对象之一，乞巧节也具有了乞愿节的性质。如《风土记》云："七月七日，其夜洒扫于庭，露施几筵，设果脯时果，散香粉，于河鼓织女乞富乞寿，无子乞子，唯得乞一，不得兼求，三年乃得言之，颇有受其祚者。"此风在荆楚故地至近世仍有遗存。如《中华全国风俗志》下篇卷六记：武昌"七月七日为七巧，俗谓吃星。是日户无大小，必纯肉食。为塾师者，生家亦遗以肉，谓有见天门开者，神降求必应，惟不逾三事"。

从织女的六种神性派生出来的七夕节乞巧、乞富、祈育、祈佑儿童、祈寿、祈婚姻美满、祈遂私愿等习俗、仪式，以及本文前面提到的汲七夕水、沐浴濯发，便构成了七夕节的基本框架与内容。其中，祈婚配则是最重要的一个习俗因子，也可以说，七夕节的深层主题就是少女祈婚配。

十、中元节——中国传统的“鬼节”

1、“中元”源于道家“三元”之说

中元节的时间为七月十五日。元周密《乾淳岁时记》云：是日，“道家谓之中元节，各有斋醮等会，僧寺则于此日作盂兰盆斋，而人家亦以此日祀先”。道教称七月十五为中元节，乃是基于“三元”之说。在古汉语中，“元”与“圆”通，所谓“三元”指的是正月十五、七月十五、十月十五三个月圆之日。道教经典称正月十五为上元，七月十五为中元，十月十五为下元（后世仅上元、中元继续作为节日传承下来，而下元却被其它节日所综合，未能传下来）。道教又将“三元”与“三官”相配，说天官神主赐福，生于正月十五，地官神主赦罪，生于七月十五，水官神主解厄，生于十月十五。[1] 战国以来，构成中国传统神学与文化深层意义网络的是天人相通、阴阳感应和五行生克这一套逻辑推演体系。按阴阳五行说，月朔（初一）与月望（十五）均是阴阳交感的日子。月朔之日，阳气、阳神、天神、生命之神居于主宰地位；月望之日，则阴气、阴神、地祇、刑杀之神统驭一切。依据这个逻辑推理，祭祀女性神、月神、刑

---

① 参见乌丙安《中国民俗学》第293页。

杀之神，及祖先亡魂的日子便应安置在月望。事实上，战国以后，中国的节日习俗与祭祀习俗被阴阳五行说重新调配和结构过了。传统说法谓七月十五祖先灵魂必归家一次，活着的人们不仅要祭享祖先，而且要进行祓除不祥、驱逐疫鬼的"秋禊"之礼，正是受到了阴阳五行说及道教文化的深刻影响。

2、佛教对中元节的影响

晋以后，中元节的活动内容大致有如下几项：

（一）祭奠先祖亡魂。具体内容是备设酒馔荐享死去先人的灵魂，焚化供死者在冥间使用的各种冥市、冥器。如《东京梦华录》记：宋代中元节，"先数日，市井卖冥器靴鞋，幞头帽子、金犀假带、五彩衣服。"百姓纷纷置办"果食种生花果"。又如近世湖北监利"中元，具酒馔，献祭先祖"。湖南宁远"中元，各家购纸烛、金锞、银锞，或纸箱及冥包等类，焚化。且于三日前，折冬青一枝，置神龛上，并供酒食、饈馔，如待大宾，云每年是节，祖宗灵魂必归家一次。"[①] 中元节这一天不独百姓家家祭祖，连平日脱出五伦的佛教徒也要上坟祭祖。

（二）设食燃烛荐享无主冤魂[②]。有的地方在祭享孤魂时还要抬着城隍像出巡。如《帝京岁时纪胜》载：中元"如清明仪，舁清都城隍像出巡，祭厉鬼。"《中华全国风俗志》下篇卷二记：山东民俗以"清明日、中元节、十月朔为三冥节，城隍出巡，仪仗甚丰，妓等白衣白裙手捧链索扮作女囚（囚魂），若戏中所演之苏三者。乘敞轿随行，谓藉以瀸除罪恶。"

---

① 《中华全国风俗志》下篇卷六《湖北》。

② 参见张振犁《岁时风俗》。

（三）超度新死亡鬼。据迷信传说，七月十五日（或一日）阴间放假，鬼王开鬼门，人、鬼间的幽隔之路被打通了，旧鬼可以回家接受祭享，新死鬼则可乘此机会魂归地府。如过去壮族中较殷实的人家，在安葬了死者后，便在家中扎一个纸房作灵位，或早晚烧香，或每月初一、十五和其它节日燃香献祭，候至七月初七便将灵位焚化，称之为“化衣”。[1] 所谓“化衣”，即是借鬼门大开之机送新鬼归阴。近世湖北监利于“七月七日，祭祖祢、谓之迓（迎）亡。连享七日，焚楮荐之，曰送亡。新死者，则于是月朔（初一）迓祭，于此夕奠送。”[2] 监利于七月朔迎新鬼，又于七月十四日送新鬼魂归地府，便是中元超度新死之鬼节俗的一种变型的遗存。

（四）“斋田头”，祀田神。[3]此俗只传承于少数地区，它是将古老的尝新酬神的习俗，与中元节俗揉合在一起，产生出的一种次生型节俗。

（五）道观开斋醮会，僧寺作盂兰盆斋。从南朝梁武帝时开始，佛寺一年一度的盂兰盆香火便不绝于世，规模、影响也远甚于道观的中元斋醮。如成书于南朝梁时的《荆楚岁时记》即载：“七月十五日，僧尼道俗悉营盆供诸寺。”近世湖北监利“寺观作盂兰会，钟鸣达旦。”[4]盂兰盆为梵语对音，其意为“解倒悬”。盂兰盆斋会的缘起，与佛典《盂兰盆经》记载的目连救母故事有关。目连，又称“目犍连”，全称为“摩诃目犍连”（“大目犍连”）。目连皈依释迦牟尼后列为十大弟子之一，号称

---

① 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第323——324页。
② 《中华全国风俗志》下篇卷六《湖北》。
③ 见张振犁《岁时风俗》。
④ 《中华全国风俗志》下篇卷六。

"神通第一"。[1]《盂兰盆经》载：目连之母亡，列入轮回六道中的"饿鬼道"中，目连"即以钵盛饭，往饷其母。食未入口，化成火炭，遂不得食。目连大叫，驰还白佛，佛言：'汝母罪重，非汝一人所奈何，当须十方众僧威神之力。至七月十五日，当为七代父母厄难中者，具百味五果，以著盆中，供养十方大德。'佛敕众僧，皆为施主祝愿七代父母行禅定意，然后受食。是时目连母得脱一切饿鬼之苦。目连白佛：'未来世佛弟子行孝顺者，亦应奉盂兰盆供养。'佛言：'大善！'"[2]从上引文字可以看出，所谓盂兰盆斋会就是为了超度、解脱在轮回过程中受难的，包括已故父母在内的七代先人的亡魂。该斋会不是为某个人专门举行的，而是为所有的事佛弟子举行的，它是集体性的、大规模的、"普度众鬼"的佛事活动。后世有的佛教信徒附会目连救母故事，在中元节还要进行"施饿鬼"的迷信活动。家道殷实的人家通常要请僧、道做道场，一边进行"开地狱门"的表演，一边向外扔掷馒头和洒酒，意思是请从地狱里出来的饿鬼吃顿饱饭。不过《盂兰盆经》并非印传佛经，而是中土僧人据印传佛经中的有关记载改编的，因此，该经文已将"盂兰盆"意误解为了花盆。在南朝梁时，人们为了制作所谓"盂兰盆"，"乃至刻木割竹，饴蜡剪彩，模花叶之形，极工妙之巧。"[3]"盂兰盆"的形式在宋代又有些变化。宋高承《事物纪原》卷八"盂兰"条载："今人弟以竹为圆架，加其首以荷叶，中贮杂馔，陈目连母画像致以祭祀之所"。宋孟元老《东京梦华录》卷八"中元节"条载：僧俗人等，"又以竹竿斫成三脚，高三五尺，上织灯窝之

---

① 《荆楚岁时记》宋金龙校注本，山西人民出版社 1987 年 9 月第 1 版。
② ③引见《荆楚岁时记》。

状，谓之盂兰盆，挂搭衣服冥钱在上焚之。”《东京梦华录》说的灯窝状之盂兰盆，实是“江灯”与花盆相综合的一种形制。佛寺僧尼大肆铺张、操办盂兰盆斋会，真实目的并不是普度众生，而是为了敛财。所以寺庙要求信徒，在盂兰盆斋前施财于佛祖，施斋僧众，藉以报答父母的养育之恩。近世有的地方则由乡绅、地保出面敛集，地方官署也循例捐助钱款或香烛，如《白茅堂集》记湖北蕲春县从七月九日夜至十五日，“七日内，敛钱作佛事，所谓乌蓝盆挐道书，云中元考校也，有司皆出行香。”①

（六）放江灯。放江灯一俗缘起于盂兰盆斋和佛教的有关迷信说法。放江灯也可说是盂兰盆斋水陆道场中的水道场。按佛教说法，亡魂在轮回途中要经过无边的苦海或冥河，因此，在通过盂兰盆斋的方式超度、解脱亡魂的同时，还须点灯照亮冥河，以指引亡魂平安过渡。宋代于中元节夜，已有放江灯之俗。宋吴自牧《梦粱录》载：中元节，“禁中赐钱，差内侍往龙山放江灯万盏，州府委佐官就浙江税务厅设斛，以享江海鬼神。”潘荣陛《帝京岁时纪胜》载：“中元祭扫，尤胜清明……街巷搭高台……看演经文；……十三日至十五日放河灯，两岸观者数以千计。都中小儿亦于是夕执长柄荷叶，燃烛于内，……又以青蒿缚香数百燃之，谓星星灯，结伴呼群，游乐于月下，更尽乃归。”近世，湖北蕲春于中元夜既点江灯，又点陆灯，《中华全国风俗志》上篇卷五引顾景星诗云：“花灯散川陆，唱叹盟诸天”。另外还有的地方于七月晦日夜放河灯，则是因传说地藏王诞生于七月晦，而对中元夜点河灯作了日期上的改动。

（七）普度众生。佛家宣传人的希望在于来世和彼岸，今生

---

① 引见《中华全国风俗志》上篇卷五。

和现实世界皆系苦海中的过渡。从这一教义出发，于是就产生了一种象征性的普度众生的仪式。《粤东笔记》载：广东永安七月“十四日则迎先祖，男子结坛度水，受白牒黄诰。”[1] 男子度水后领取“白牒黄诰”，意味着他已渡过苦海，获得了死后直接进入极乐世界的资格。又，《中华全国风俗志·闽人佞鬼风俗记》载：

> 溥度亦名普度，每岁七月中元，必举行一次。普度七日，乃举行出海之典。出海一事，较普度尤为重要。以杉板制一船壳，糊以彩纸。船中陈设极夥，凡人世应用之物，无不备具。又有纸制男女仆婢二十余人，各司其事。船长约二丈四尺，宽约四尺二寸。董其事，预泊船于台中州之大桥下。同时坛董取木桶二，置于神前，顶礼膜拜无数。僧道各念其经咒，遂取猪狗鸡牛等血暨臭秽之布，种种恶物，杂投其中，然后以神道签字之印条，封贴桶盖，谓疫鬼，皆收容于桶中。出海时，鼓乐前导，挑桶飞行。道中如有人触此桶者，此人必死于疫，故行人远观，无敢逼近。既至天桥下，则置桶于船。时潮涨足欲退，乃解缆令其随潮出海而去。

与广东永安传承的习俗不同，福建传承的是“普渡”，而且在水中渡过的不是真人，而是以杉板、彩纸制成的假船及纸俑，比

① 宋末以降，许多地方改在七月十四日过中元节。相传是元兵入侵，宋人提前一天祭祖，以免被元兵乘隙。浙江、福建一带则传说唐末黄巢起义，百姓提前一天过节，以防抢吃。

之永安，更具有象征性和虚拟性。此外，福建的普渡仪式，还与驱逐疫鬼的仪式联系在一起进行，驱逐疫鬼实际上也可算作中元节的一项重要的习俗活动。

从以上所列中元节的七项（或八项）活动内容来看，佛教文化的影响的确是非常明显的。但是我们从中元节的渊源和形成过程来看，又必须承认，它是我国的传统节日，在我国文化民俗土壤中具有深远悠长的根柢。民俗学上大量例证告诉我们，任何外来的节日和节日风俗，只有与本土的传统节日和节日风俗相耦合，才能落土生根。佛教的盂兰盆斋以及由其衍生出的其它几种活动，之所以能成为中元节中的几项重要活动内容，便正因为在此之前我国已有了中元节，有了中元这个固定节期，而且中元节的功能、目的就是为了祭祖和超度亡魂。《盂兰盆经》是我国僧人的作品，寺庙藉盂兰盆斋敛财的口实，也是我国传统的孝道，所谓超度七代父母也与我国上古至秦汉天子立七庙祭祖正相暗合，是带有中国文化色彩的一个节日活动。

3、中元节形成于先秦楚国

我们认为，构成节日的三要素是：较为固定的节期、明确的主题和广泛的群众性。至于节日的名称、具体的活动内容以及与节日有关的传说，均属于节日构成中的可变因素，而不是基本要素。据此，我们可将中元节的萌芽期一直追溯到传说中的夏代甚至直到远古。崇拜月亮，视月亮为时间、生命女神（或男神）是远古时期的一个具有世界普同性的文化现象。《礼记·祭义》“祭日于坛，祭月于坎”，“祭日于东、祭月于西”。《史记·匈奴列传》记单于朝拜日、夕拜月。直至战国、秦汉时期，华夏族与匈奴族仍将拜月奉为祀典。远古时期的氏族男女

们每逢月圆之夜（月亮女神的甦生之夜）都要集会于广场，举行歌舞庆典，也就是“跳月”。中国以十五为节日的，除“三元”外，还有著名的八月中秋节。这四个节日都源于“跳月”，是从十二个跳月日中经过民俗的自主性筛选和人为性筛选产生出来的四个跳月日。在长期的筛选过程中，这四个跳月日均被赋予了特定的主题和有意义的神话传说。其中正月十五和八月十五较多地保留了祈拜月亮与生命之神的遗意，七月十五和十月十五则被赋予了祭奠鬼魂和主杀之神的主题，于是这四个跳月日也就定型化为民俗节日。中元节除与“跳月”古俗有关之外，还与我国上古的迎四时之气、祭四时神和四时祭享先祖的礼俗有关。如《礼记·月令》载：七月“立秋之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫以迎秋于西郊。”迎秋时、秋气，颁祭秋季主神——刑杀之神（死神），故郑玄注曰：“迎秋者，祭白帝（少皞）白招拒于西郊之兆也。”立秋属于农历七月的节气，其时间与十五日相近。四时祭享又称四时常祭或时祭、时享，《管子·幼官图》云：“修春秋冬夏之常祭”。《春秋外传》云：“祖祢则日祭，高曾则月祀，三祧则时享。”《春秋繁露·四祭》云：“古者岁四祭，四祭者，因时之生熟，而祭其祖先父母也。春曰祠，夏曰礿，秋曰尝，冬曰烝。……尝者以七月，尝黍稷也”。《礼记·月令》孟秋“农乃登谷，天子尝新，先荐寝庙。”即指的是“秋尝”。又《王制》云：“春曰礿，夏曰禘，秋曰尝，冬曰烝”。郑注云：“此夏殷之制，周则改之，春曰祠，夏曰礿，以禘为殷祭。”由此可见，四时之享中惟“秋尝”是夏商周三代不改之制，有着极为深厚的民俗基础和悠久的传承源头。秋尝之所以在四时之祭中处于重要的地位，盖因七月是一年两分后下半年的首月，七月十五则是下半年的第一个望日。俗称“中

元节”为“过月半”，这“月半”既指七月的一半，也指的是一年十二个月的一半，以祭祖为主要内容的“秋尝”，与祭祖、超度亡魂的中元节，有着主题和深层结构上的高度一致性。毋容置疑，“秋尝”就是中元节的主要源头之一。据《后汉书·章帝纪》注引《续汉书》载，汉代上至贵族，下至民间，还有“三伏立秋尝粢盛酎”的盛会，其中立秋日的盛会称为“尝酎会”。此种风俗应至迟在战国时期即已存在了，它实际上是“秋尝”活动的一个构成内容。近世湖北监利农村在中元节期“宰牲尝新，父老子弟，群聚宴会，谓之过月半。”[1]苗族于农历七月二十三日要“吃新年”，祭祀先祖盘瓠，喂狗食谷，合家尝新，便均属于秋尝和尝酎会古俗的遗存。

七月秋尝具有的祭祖、尝新、聚宴及迎拜刑杀之神四项活动，与流传的时间更久远的十五跳月相结合，便由岁时活动升华、转型为节日了。实现这一结合与过渡的时间、地点，我们认为也是战国时期的楚国。理由有如下几点：

（一）楚人于时享中尤为重视春、秋二祀。《楚辞·九歌·礼魂》云：“成礼兮会鼓，传芭兮代舞，姱女倡兮容与。春兰兮秋菊，长无绝兮终古。”王逸注曰：“言春祠之兰，秋祠以菊，为芬芳长相继承，无绝于终古之道也。”《礼魂》在《九歌》中实际上可能不是一首独立的祭歌，而是从《东皇太一》至《国殇》等十篇祭神乐歌的“卒章”。这也就是说，楚人祭东皇太一等天神、地祇及人鬼的时间，主要为春、秋二时。此点还可从《九歌》中找到根据，如楚人崇祀二司命，其祭大司命的时间为春季，祭少司命的时间则为秋季。《大司命》有句云：“折疏麻

---

① 《中华全国风俗志》下篇卷六。

兮瑶华”，疏麻又写作寿麻，该草可能是靡草，它生长于春季，夏四月感至阳而死。也可能是“草麻黄”，春季生长，夏季开花。《少司命》中有两句云：“秋兰兮麋芜，秋兰兮青青。”秋兰的时序自不用说。麋芜，据《本草》记载，是“七八月开白花”。除二司命外，《湘君》与《湘夫人》也是一个春祠，一个秋祭。如《湘夫人》：“与佳期兮夕张”。王逸注曰：“言愿以始秋薠草初生平望之时，修设祭具，夕早洒扫，张施帷帐，与夫人期歆飨之也。”即证楚祭湘夫人是在孟秋（始秋）七月。日本学者青木正儿先生曾经指出：“《九歌》以为整套舞曲时，则重复有二处——即《湘君》、《大司命》用于春祠，《湘夫人》、《少司命》用于秋祠。”[1]此说便很有见地。由于楚人有在七月大祭鬼神的习俗，有较固定的日期，场合和盛大的规模、广泛的民众基础，这就为秋尝和七月十五跳月的结合与升华转化为中元节，提供了一个现成的节日框架、机制和民俗基础。值得注意的是《九歌》中的《国殇》是公祭为国战死的厉鬼的招魂、安魂曲，《礼魂》虽可能为《九歌》各篇的卒章，但它本身也可单独作为一首超度、祭奠、安抚祖先亡魂的乐歌。《国殇》、《礼魂》的主题及在楚国祭鬼民俗中的功能，与后世道教搞中元斋醮、佛都办盂兰盆供是完全一致的。后二者极有可能就是滥觞、脱胎于前者。《中华全国风俗志》上篇卷五引顾景星咏中元节诗云：“礼魂本楚俗，设食哦灵篇。”“吹螺高乌乌，击鼓声渊渊。何以名收兵，此名绝可怜。鬼中有国殇，闻螺来独先。死时鼓角急，魂听犹辛酸。”此诗表明前人不仅发现了中元祭鬼渊源于楚人的祭“国殇”与礼“魂”，而且发现了后世在七月朔称迎鬼为“放兵”，中元夕

---

① 《楚辞九歌之舞曲结构》，孙作云译，载《国闻周报》第十二卷 30 期。

送鬼为“收兵”，以及中元夜吹螺击鼓招徕群鬼，催其上路，在名称、方式上也均脱胎于楚人祭国殇。诗文告诉我们，国殇皆是为国捐躯、战死疆场的将士，所以称“鬼”为“兵”，而且要用军中乐器螺和鼓来召唤、号令。这短短几句诗文，真是远远胜过了一篇详烦的考证文章。

（二）在后世传承的中元节习俗中，送新鬼是一个重要的构成因子。送新鬼源于上古丧祭中的祥祭。《周礼·春官·大祝》："付（祔）练祥”。唐贾公彦疏曰："祔，谓虞卒哭后祔祭于祖庙；练，谓十三月小祥练祭；祥，谓二十五月大祥除衰杖。”祥的意思就是“福”。小祥，小除衰（衰与哀通）；大祥，大除衰（或免衰）。祔的字义是新庙和依附之附。作为丧祭仪式的“祔”，《说文》云："祔，后死者合食于先祖（庙）。”段玉裁注云“《士虞礼》：‘卒哭明日以其班祔。’《春秋左氏传》曰：‘凡君薨，卒哭而祔，祔而作（木）主。特祀于主，烝、尝、禘于庙。’《春秋谷梁传》曰：‘作主坏庙有时日于练焉。’”今按：上古天子有七庙，太庙为太祖庙，另外六庙是包括亡父在内的六世先人庙，这六庙按昭穆次序分为三昭、三穆。若今王初卒，则为之制作木主，将木主放在与他的昭、穆次序相同的祖父庙，这也就是《仪礼·士虞礼》所谓“以其班（次）祔。”平日将木主置入死者的故寝中，每日享祀，在举行冬烝、秋尝、夏禘等时享时，再将木主搬到它依附的祖庙中去受祭。到了三年丧期满后，（或说十三月小祥练祭后，又或说二十五月大祥后），即迁木主于他自己的庙中去。为此，就要迁其六世祖于太庙旁夹室中，以腾出一座庙来，这就是所谓“毁庙”或“坏庙”。另外，按贾公彦《士虞礼》疏云，只有天子、诸侯卒后才能制作“木主”，大夫、士及庶人皆不得做“木主”，只能“以币主其神”，

上古币、帛相通，“以币主其神”，可能是以一段丝帛（或将之挽结起来）作为亡灵的象征。从上古的大、小祥祭制作木主日享于寝，以及俟十三月（或二十五月、三年）才为亡主立庙这一套葬后祭仪中，我们可以发现，上古的鬼概念中，有新鬼、旧鬼之分，新鬼介于生人与旧鬼之间，他还没有完全与生人隔绝，而时时生活在活着的人中间，人们也因此须天天供享新鬼。只是到了小祥、大祥或三年居丧期满后，新鬼才变为旧鬼，也就是成为真正的鬼，安居在为他特设的庙中。人们将新鬼迁至新庙，实质上就是“送新鬼”。后世个别民族或地区（如壮族）安葬死者后在家扎纸房，早晚烧香献祭，到了中元节期便“送新鬼”，焚烧灵位，很明显是从上古祔、练、祥这一套葬后祭祀制度及有关祭礼观念衍生出来的。据文献记载，楚人至迟在春秋时期即已严格地遵循着祔、练、祥祭仪。如《国语·楚语上》记云：“屈到嗜芰。有疾，召其宗老而属之，曰：‘祭我必以芰。’及祥，宗老将荐芰，屈建（屈到之子）命去之。”所谓“及祥”就是初祥、小祥的练祭。由于楚人对祔、练、祥制度奉行如仪，这就使我们不能不作这样的推测：壮族先民在历史上曾与楚人接触密迩，传至近世的壮族“送新鬼”习俗又源出于先秦祔、练、祥制度，那么，后者的这一习俗会不会是楚人连同一整套七月十五祭祖、超度亡魂的节俗传播过去的呢？

（三）从文化吸收的角度看，楚文化是先秦时期的一种开放性、包容型文化，在该文化构成中，既有大量华夏文化传统因子，也有周边各族的文化因子。从文化传播的角度看，楚国曾是中国南方最为先进的文化中心和作坊，两广、云贵、四川的一部分都曾经纳入过楚国版图，不少南方民族都或多或少地受到过楚文化的辐射与濡染，今天有许多在楚国故地中断、失传

了的文化习俗因子，在我国南方和西南方的一些民族或地区却仍可寻觅到。传世文献与民族学调查资料表明，原生型和次生型中元节俗，在南方的民俗传承和内容总体上所占的比重比北方更大，而且原生型、古老型的中元节俗在南方比北方更为多见。如阿昌族每年七月初一要按家族举行“烧包会”，以酒肴祭献家族祖先，并焚化一袋金银纸钱①。壮族在七月十三日至十五过“鬼节”，规模如同春节，格外隆重②。布朗族逢年过节皆设香案祭祖，但七月十五的祭祖活动却最为隆重。另外俗传七月十五鬼要赶赴“云南大会”。此说或有典故，但也说明七月十五在西南地区或民族中是一个尤为重大的节日（本文前面已提到过的长江以南地区传承中元节的若干例证，此处就不再一一列举了）。今日南方过中元节之所以比北方更为隆重、盛大，更具有节日气氛，我们认为原因就在于原生型的中元节产生于楚国，是带有浓厚的南方文化色彩，符合南方民族的文化、民俗及心理传统和需要的一个节日。另外，值得一提的是，构成后世中元节重要活动内容之一的盂兰盆斋，兴起于南朝梁时的荆州③，荆州在肖梁先为西境重镇，至荆州刺史肖绎击败武陵王肖纪时，幕下楚籍人士甚夥，在这些“楚人”的主议下，梁元帝（肖绎）遂迁都并即位于江陵。由此看来，盂兰盆斋的兴起不但与佛教势力在南朝的炽盛有关，与楚都故地的传统文化背景也有关。

（四）“三元”、“三官”说出自道教，“中元节”也为道教首

---

① ②徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第376页、第232页。

③ 《荆楚岁时记》是最早记载盂兰盆斋的一本书，该书作者南朝梁宗懔是祖籍南阳涅阳，出生、仕宦均不离江陵的地道楚人，该书正文及注文记盂兰盆斋丝毫也没有涉及到其它地区。

倡，并为早期道教三大庆典节日之一。如果说秋尝、七月十五跳月是中元节的原始形态或滥觞型，楚人的始秋祭神享鬼是中元节的次原始形态或发展型，那么道家操办中元斋醮会便可以说代表着中元节的完全定型化或节日化。道教的根须深植于道家中，所谓道教其实就是宗教化的道家。道家、道教是一而二、二而一的关系。发端于春秋末、形成于战国中期的道家渊源于原始道家。而原始道家又是从文化构成复杂、内涵丰富的楚文化土壤中生长出来的。正因为如此，所以道家、道教的许多说法与教义，均可在楚文化中找到原始的张本和主题。兹以“三元”的“三”为例，“三”是道家、道教特别崇尚的一个神秘数字。如《老子》曾云：“道生一、一生二、二生三”。《庄子》则提到“三光”，而“三清”、“三池”、“三尸”、“三尺”、“三洞”、“三神”、“三气”、“三素云”等等带有“三”字的名词，更是构成道教迷信体系的重要概念。在先秦时期“三”多被作为实数、泛多数和分类的数目框架使用，最早将“三”作为神秘数字使用的就是楚人。《左传》昭公十二年提到楚有“书”名“三坟”，“三坟”究是何意，“三坟”是什么样的书，至今仍得不到确切的解释。其实，““三坟”并不是书名，而是对《山海经》中与昆仑神话有关的传述内容的隐喻。楚人为什么要用“三坟”来作隐喻，原因就在于“三”在楚人观念中是一个神秘的数字。总之，与“三官”说纠结在一起的“三元”说的深层结构，就是天、地、水（地府）三层宇宙划分模式。而在先秦时期最早以天、地、冥府三层次图解宇宙的就是楚人。除《楚辞·招魂》对此作了详尽的描写外，具有浓厚的楚文化色彩的有长沙马王堆汉墓出土的长幅帛画也对此作了直观、形象的渲染和描绘。不过，楚人的三层宇宙构成观却是来自印度吠陀文化和佛教文化。

佛教从平面上划分世界用的是神秘数字三，如“三千大千世界”说；吠陀从纵面上划分宇宙也是用的神秘数字三，如日本学者高楠顺次郎在《印度宗教史》一书的《吠陀之神话》一章中说：“吠陀以宇宙为神的活动舞台，分为三界，即天界、空界、地界也。……天界之神有特尤斯、婆楼那、乌含等，空界之神，有因陀罗、鲁特罗、婆痍等，地界之神，有阿耆尼、苏摩、祈祷主等。”我国已故著名学者丁山先生也曾说：“老庄宇宙本体论与屈原思想完全一致，都发源于楚左史倚相所读的三坟，也即是印度的三吠陀。”[①]这两说都是非常有见地。早在原始时期南亚次大陆即与中国本土有着密切的经济、文化交流和人种的混合。在春秋中、后期以前主要是巴、蜀、濮及滇夷与印度交通。至迟在春秋后期，随着楚国势力、境土向西南的扩张，楚国的商贾即已直接开辟了与印度的贸易线。[②]近年在楚故地长沙出土了大量的印度与中、西亚所产蜻蜓眼琉璃珠，便是楚、印交流的有力物证。现代的印度学者也已注意到楚、印历史交流的现象，并尤其注意到在神秘教派和医学理论两方面的交流。[③]从古印度神秘教派和医学理论的东传这一方面来看，确实是有证据的，如楚人编定的《山海经》中提到某些三头六臂操蛇啖蛇的怪神和某些具有神奇的药用价值的草木，便可能分别得自印度婆罗门教和佛教寺观中的造像与印度药典。[④]多头多面及

---

① 《中国古代宗教与神话考·三皇说之成立》。

② 承著名学者张正明先生见告，他在云南调查得知，横断山脉并不难走，现代马帮从滇北走到印度北部只须 14—15 天。

③ 参见金克木《比较文化文化论集·〈梨俱吠陀〉的招魂诗及有关问题》，三联书店 1984 年 6 月版。

④ 详见拙著《楚国神话原型研究》中的一章《论〈山海经〉的成编及其文化归属》，台湾文津出版社 1993 年版。

操蛇怪神像又见于荆门出土的巴人（楚籍巴人）遗物“大武铜戚”与长沙子弹库楚帛书。《老子》书中大量出现的一些与房中御女术、长生吐纳术及女阴（玄牝、谷神）崇拜有关的名词、观念，也带有古印度性文化的明显痕迹。据此，我们可以有把握地说，印度佛寺于七月十五大做道场，超度亡魂的仪式及传说，应该在春秋中、后期即已传入了楚国。楚国固有的孟秋祭祖祀神活动与印度佛教的七月十五超度亡魂活动相楔合，便产生出了中元节的次原始型节日。至此，我们可以对中元节由次原始型向成熟、固定型嬗变的过程，作这样的概括：1、道家道教的根柢主要深植在楚文化的土壤中，而楚文化中又包容、吸收了相当一部分印度文化因子，亦即道家中有楚文化，楚文化中有印度文化因子，因而道家文化中涵有印度文化因子，是诸子百家中涵印度文化因子最多的一家。2、道家三元、三官说源于楚人神秘的三层宇宙划分模式，楚人的这一模式又源于印度吠陀与佛教文化的三界与三千大千世界说。3、楚人的孟秋祭祀与印度佛教的七月十五大道场相耦合，形成了次原始型中元节，再经后世道教的踵事增华便发展出了成熟型中元节。不过，得重申的是，中元节的本源并不是印度七月十五超度道场，而是我国本土传统的秋尝、十五跳月等具有广泛群众性传承基础的岁时活动，任何外来节日要移植到其它民族的民俗中去，或是置换该民族原有的节日，均须同时具备两个条件：1、该民族原存在一种与之在节期、内容、功能上相近的节日；2、不是孤立地移植节日，而是连同与该节日有关的整个文化、民俗背景一并移植。古印度佛教七月十五道场在春秋末至战国时期传入楚国，基本上属于孤立传入，它只是因为与楚国已有的孟秋祭祖祀神活动在节期、内容、功能上相耦合，才为后者部分地予以吸收，

并为后者踵事增华，其本身并没有单独构成一项节俗内容。南朝梁时出现盂兰盆斋，并从此成为我国中元节的一大节俗内容，自东汉以降，汉译佛经数量日渐增多，佛教文化本土化，并在整体上为我国人民所接受有关。基于上述，我们说中元节是我国本土的传统节日。

十一、中秋——脱胎于上古跳月、秋社的节日

1、中秋节的基本构成因子

在我国传统的岁时节日中，中秋和春节、端午是三个最大的节日（或说还要加上正月十五元宵节，共为四大节）。八月十五中秋节[1] 与上元正月十五、中元七月十五、下元十月十五一样，均源于远古的十五跳月活动。[2] 中秋节在其深层结构及性质上，又与“七夕”颇为接近，两个节日都带有女性节或女儿节的色彩。

中秋在今天虽为气氛隆重、情感色彩强烈的大节日，但见诸文献的记载却比较晚，节日的某些习俗形成也比较迟。最早提到八月十五中秋的是唐诗，如韩愈便写过一首《八月十五夜赠张功曹》的诗。最早提到“中秋节”这一名称的是宋吴自牧《梦粱录》。该书云：“八月十五日中秋节，此日三秋恰半，故谓之中秋。此夜月色，倍明于常时，又谓之月夕。”从唐代以后的

---

① 汉族中仅宁波一带人以八月十六日为中秋节，相传为宋史弥远所改（见杨荫深《事物掌故丛谈》上海书店 1986 年 6 月第 1 版，第 50 页）。

② 《太平寰宇记》载：广西“南仪州，……每月中旬，年少女儿，盛服吹笙，相召明月下，以相调弄。号曰夜泊，以为娱。”即是每逢月望皆跳舞、嬉戏的遗风。

文献记载及近、现代的民族、民俗调查资料来看，构成中秋节节日风俗的事象与因子，大抵有如下几项：

（一）赏月。《开元天宝遗事》载："八月十五夜，（苏颋）于禁中直宿，诸学士备文酒之宴。时长天无云，月色如昼。苏曰：'清光可爱，何用灯烛！'遂命撤去。"《唐逸史》记："罗公远，鄂州人。开元中，中秋夜待明皇于宫中翫月"。《梦粱录》记：中秋之夜"金风荐爽，玉露生凉，丹桂香飘，银蟾光满，王孙公子，富家巨室，莫不登危楼，临轩玩月。""天街买卖，直至五鼓，翫月游人，婆娑于市，至晓不绝，盖金吾不禁故也。"宋孟元老《东京梦华录》记："中秋夜，贵家结饰台榭，民间争占酒楼玩月。"《湖南志》记岳阳俗在中秋夜以能看到月华者吉利；《四川志》记涪州中秋夜市民设香烛，供月饼，鸣金鼓以达旦，曰"赏中秋"[①]。近世桂西马山、上林等地的壮族还传承着中秋夜在水畔或水中搭竹排房（用毛竹作桥）赏月并在水上竹房过夜的古俗[②]。这几个地区的壮族同时还传承着中秋之夕在江面上放花灯的习俗。[③]汉族也传承着类似的习俗，称为"提灯会"[④]。南方地区还有荡舟赏月习俗。

（二）供月，即拜月，也就是陈设瓜果等食物于露庭中祈拜月亮。如明陆启浤《北京岁华记》云："中秋之夕，人家各置月宫符像，符上兔如人立，陈瓜果于庭。饼面绘月中蟾兔，男女

---

① 引见段宝麟辑《衣食住行史话》湖南教育出版社 1981 年 7 月第 1 版。

② 参见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》广西人民出版社 1989 年 7 月第 1 版，第 329 页。

③ 参见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 329 页。

④ 参见张振犁《岁时风俗》，载《民俗学讲演集》书目文献出版社 1986 年 6 月第 1 版。

肃拜香，旦而焚之。”明刘侗、于奕正《帝京景物略》云：“八月十五祭月，其祭，果饼必圆，分瓜必牙错，瓣刻之如连花。纸肆市月光纸，缋满月像，趺坐莲华者，月光遍照菩萨也。华下月轮桂殿，有兔杵而人立，捣药臼中。纸小者三寸，大者丈，致工者金碧缤纷。家设月光位，于月所出方，向月供而拜，则焚月光纸，撤所供。”但是后世在汉民族和相当一部分少数民族中间也流传着“男不拜月，女不祭灶”的俗规，即对拜祭月亮和灶神的人的性别作了约定俗成的规定。所以从文献与调查资料上看，拜月仪式一般由妇女为之。如《广东志》记潮州妇女于中秋夜设瓜果饼食等供品，候玉兔东升时，轮流跪拜，曰：“拜月娘”。又如湖南宁远近世于中秋之夕，“妇女月下拈香，或团聚唱歌，谓之赏月”①。我国有的民族或地区，还将中秋作为女孩节，如宁远妇女择秋社之期“为女孩穿耳。”②此俗是将传自远古的女孩成年礼、少女秘密结社与中秋拜月、秋社祭地母等风俗杂糅在一起了。宁远的“赏月”与“穿耳”之俗，反映出中秋之夕在某些地区曾被作为女性举行公开或秘密结社活动和神秘的礼拜、欢庆活动的节日。

（三）家族或家庭团圆聚餐。如《梦粱录》载：宋代王孙公子、富家巨室于中秋夜“或开广榭，玳筵罗列，琴瑟铿锵，酌酒高歌，以卜竟夕之欢。至如铺席之家，亦登小小月台，安排家宴，团圞子女，以酬佳节。虽陋巷贫窭之人，解衣市酒，勉强迎欢，不肯虚度此夜。”即表明中秋节在宋代已具有团圆节的性质。苏轼《水调歌头》词中所云：“人有悲欢离合，月有阴

① 《中华全国风俗志》下篇卷六。
② 同上

晴圆缺，此事古难全。但愿人长久，千里共婵娟。”也表达了强烈的中秋团圆意识。[①]同样基于“团圆”这一传统心理和民俗功能的习俗，还有中秋“走月”，所谓“走月”，就是乘着中秋月色拜亲访友，馈赠糕点、鲜果等食品。需要指出的是，在中国的任何传统节日中均可找到两个构成因子：一、祭祖，二、聚餐。一般程序是先设供案祭祖，然后合族、合家团坐共食。祭祖、聚餐之所以成为我国节日习俗的两个基本构成因子，与我国传统的重孝道、人伦、重血缘纽带和宗姓家族的文化精神和民俗心理有关。从月圆引申出家人团圆，并以中秋为团圆节，虽然是比较后起的风俗，但企望家族平安、亲人团圆的心理实际上或明或暗地存在于每一个传统节日中。

在中秋聚餐或聚食瓜果、饼饵的活动中，最具有该节日特点的食俗，是吃“月饼”(民间亦用月饼祭月或以之馈送亲友)。吃月饼一俗，产生较晚。杨荫深先生曾说：“按宋时已有月饼，见周密《武林旧事·市食》‘蒸作从食’类中，但是否专作为中秋的节物，不得而知。明时如田汝成《西湖游览志》云：‘中秋民间以月饼相遗，取团圆之义。’确为中秋的食物了。”[②]此说可据。前引《北京岁华记》中提到的绘有月中蟾兔的饼子，实际上也应是明代的一种月饼。关于月饼的缘起，民间还有一种流行的传说，说元末刘伯温劝人们于中秋节买月饼食，届时人们买来月饼发现馅中夹着一张纸条，约定大家在中秋节夜举行起义，推翻蒙古贵族的统治。近世江浙一带还流传着“吃月饼，杀

① 明田汝成在《西湖游览志余》中也曾说到：“八月十五谓之中秋，民间以月饼相遗，取团圆之义。”清潘荣陛《帝京岁时纪胜》亦云：“十五日祭月，香灯品供之外，则团圆月饼也。”

② 《事物掌故丛谈》第52页。

鞑子”的民谣。[①]

（四）祈子。向月亮或月中仙子祈求生育是一种极为古老的习俗。此俗直至近世仍以变型样式传承于我国的某些地区或民族的中秋节的活动事象中。如安徽黟县中秋夜要舞草龙——龙在我国传统文化心理与神话传说中也一直具有生命之神的性质——“无子者将龙首上蜡烛换下，谓可得之”。[②]此俗显然是将对月仙和龙主生命、生育的神性以及祈月和求龙两种仪式综合、杂糅在一起了。传承于部分地区的中秋送瓜习俗也属于向月祈育的一种变型样式。如近世湖南衡城每于中秋节夜“有送瓜一事。凡席丰履厚之家，娶妇数年不育，则亲友举行送瓜。先数日于菜园中窃东（冬）瓜一个，须令园主不知，以彩色绘成面目，衣服裹于其上若人形，举年长命好者抱之，鸣金放爆，送至其家，年长者置东瓜于床，以被覆之，口中念曰：‘种瓜得瓜，种豆得豆，’受瓜者设盛筵款之，若喜事然。妇得瓜后，即剖食之，俗传此事最验云。”[③]此俗也见传于湖南新晃的侗族中，该地侗族在中秋节传承着“偷月亮菜”的活动。已婚妇人多“偷”一个最大的瓜或一把毛豆，俗传这两物可使之生育肥壮的儿子。[④]此外，有些地区的妇女还搞“摸秋”游戏，以卜生子之兆。

（五）祛灾厌疫。祛灾厌疫或采药、食药之俗，是汉族的节日中均涵有的一个“公因子”。存在这一民俗现象的原因是，汉族经济是以精耕密作型农业为主导的经济，农事活动频繁，占用劳动时间长，闲暇时间相对较少，平时农忙无暇顾及微恙宿

---

① 参见韩盈《节令风俗故事》上海古籍出版社 1989 年 9 月第 1 版，第 75 页。
② 《中华全国风俗志》下篇卷五。
③ 《中华全国风俗志》下篇卷六。
④ 引见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 328 页。

疾，一旦农闲（年节均安排在农闲或农忙间隙），便不得不以祛灾厌疫的方式调节身心，或以采药、食药的方式医治宿症、预防时疫。由于小儿免疫、抵抗力差，故预防时疫，又尤以小儿为主。近世安徽黟县有中秋节小儿群集舞草龙的习俗，据载，“是日小儿早起，呼朋唤友，取田中稻草，扎成龙形，糊以色纸。夜间插烛于龙身，游行街市。草龙大小不等，大者十余人共舞，小者一人独舞，锣鼓声喧，爆竹满地，极奔走之热闹。有子之家，令其出与舞龙。”[①]黟县小儿舞龙的习俗中隐涵有祈寿龙保佑小儿长命的迷信心理因子。但舞龙作为一项集体游戏，也确具有健身舒体的功能，涵有积极、健康的意义。我国有的地方让小儿在中秋之日放鸢以舒散胸中积气，祛除内热，与令小儿舞龙具有相同的民俗意义与功能。有的地方俗传中秋塘鱼最富营养，故有吃中秋鱼之俗。[②]此俗的隐层心理，也是祛病免灾。

（六）集体性联欢或男女青年跳月结情的活动。从总体上看，在汉族现在传承的民俗节日中，明显具有集体性联欢（不是狂欢）色彩的只有两个节日的主题活动，一是元宵的观灯、舞龙，一是端午划船竞渡。其它的节日（包括过年）均带有个体性、分散性、封闭性和家庭（或家族）性的特点，即过节以一家一户团聚庆祝为主，甚少或基本上没有全民性的狂欢气氛。造成这一特点的原因，主要是：1、节日多源于祭祀，祭祖是中国传统的最重要的祭祀活动内容，因而节日庆典和节日祭祀成为家族、家庭组织内严格封闭性的活动；2、中国自周代起即强调以礼节情，即以礼仪来规范、制约、净化感情，排斥粗野、狂热的情

---

① 《中华全国风俗志》下篇卷五。
② 见张振犁《岁时风俗》。

感表露；3、中国自周代起即禁止下层人民平时群聚活动和饮酒，甚至对贵族无故饮酒和酗酒也严饬禁令。汉代更下诏明确禁止三人以上无故聚饮。上层统治者采取这类措施，主要是为了防止贵族违礼和下层人民群聚谋反。上述三个原因，便造成了汉族传统节日的封闭性和家族（家庭）性等特征。不过，中国地域辽阔，文化、民俗的地域性差异较大，故在有些地区，除元宵、端午外，有的节日也具有联欢的性质。如有的地区中秋节之夕要举行“提灯会”及聚观戏曲、曲艺等集体性或带有联欢色彩的活动。黟县中秋节的小儿舞龙活动也属于集体联欢的一种方式。中国的少数民族受礼制和它种人为性强制约束少，因而，即使是与汉族相同的节日，少数民族的活动方式与内容也多具有联欢性或狂欢性。如云南鹤庆县辛屯乡辛登村的白族在八月十六日过“果子节”（中秋节的一种民族性亚型），要在梨园里唱歌、跳舞、吹唢呐，尽情欢乐。[①]另外，还有一些少数民族（尤其是西南少数民族）则保留了中秋跳月、对歌与男女青年社交性联欢、缔缘结情的活动联系在一起进行的古老习俗，使今人仍能看到中秋节的祈婚媒神、结月下缘的恋爱节的性质。如仫佬族的中秋名为“后生节”，姑娘和小伙子们身穿节日盛装，打着布伞，带有粽粑等食品，云集野外“走坡”、唱山歌。先是集体对唱，在各自找到合意的对歌人后，便双双对唱，……往往唱到深夜，若双方萌生了爱情，就互赠月饼作为定情之物，同时约定下次幽会之期。[②]贵州黎平县古邦一带的侗族以每年农历八月十五日或十六日，为“赶坪节”。赶坪这天，姑娘们穿上漂亮的民族盛装，小伙子们带上大小芦笙，结队来到坪上进行

①②参见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第329—330页。

盛大的芦笙比赛。每逢双年，便要进行男女对歌，由各个鼓楼选出二十名姑娘，在吹着芦笙的本族男青年的引导下，进入歌坪对歌。对歌之中，青年男女或三五成群，打闹嬉戏，或成双成对，互相倾吐爱慕。[①]

（七）庆丰年、酬农神、谢地母。八月中秋，正当我国农业收获前后，在古代是传统的割穗尝新、庆丰收、酬谢农神（或地母）的季节。近代和现代，我们在汉族的中秋节庆典活动中已很难发现这方面的内容了，但少数民族中却仍能发现，甚至是更为原始型的遗存。如：

> 阿昌族的八月十五是尝新节。先打扫卫生，再到地里挖一棵大芋头，砍一颗结了双穗的包谷，然后把芋头和包谷捆在一根竹棍上，靠放在堂屋的左角或右角，接着用新谷舂出的新米蒸饭，杀一只鸡，摆上板栗、甜梨祭献老姑太。原来，老姑太是阿昌族很久很久以前一个善于农事的老寡妇，人们跟她学种田、管田，家家年年丰收。[②]

又如：

> 相传，很早很早以前，白族不知种植果树，有一年八月十六日，天上的百花仙姑突然下凡（云南鹤庆县）辛登村，教会了他们栽种果树。为了纪念百花仙姑，遂订八月

① 海南儋县传统的八月十五“调声节”（又名“八月会”），也以男女青年对歌、结情为节日的主要内容。

② 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第329—330页。

十六日为果子节。届时，家家设宴请客，午饭后，人们盛装端着月饼，吹着唢呐，唱着山歌，到梨园里祭供百花仙姑。[1]

阿昌和白族两个民族在八月十五或十六日所过的节日虽然不叫“中秋节”，但都是与中秋节同源、同构的节日，而且存在样式也均较现在传承的中秋节古老。其中，白族的果子节可能还杂糅了藏族在农历八月所过的不定期的预祝丰收“望果节”的节俗内容。

以上七项内容，便是构成中秋节的基本传承事象与因子。

如前述，仲秋八月，是农作物收获的季节。在许多远古或上古的农业民族中，“年”的概念最早不是靠观测天象、推算历法产生出来的，而是通过观察农作物的生长周期形成的。故在古汉语中，“年”与“岁”、“载”两个概念有着微妙的区别，而与“稔”相通，“年”即“稔”，亦即谷熟。而谷熟了也就是年终了。我国农业秋熟通常是在八月。《类说》卷六“人日”条引《荆楚岁时记》佚文曰：“八日为谷”。此种说法即是从八月谷熟引申出来的。远古或上古谷熟之时，整个方国、部落或氏族的男女皆要集中于广场举行年终歌舞大庆，同时进行酬神、拜祖、驱疫等活动。如《吕氏春秋·仲秋纪》云：

是月也，乃命祝宰巡行牺牲，视全具，案刍豢，瞻肥瘠，察物色，必比类，量小大，视长短，皆中度，五者备当，上帝其享。天子乃傩，御佐疾（按：即疫疠），以通秋

---

[1] 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第329—330页。

气，以犬尝麻，先荐寝庙。

此条记载（《礼纪·月令》所载与之相同）表明，到战国时期仍保存着远古八月年终大庆中的酬神、祭祖和驱疫三项因子。文中提到的“天子乃傩”，即天子命方相氏率十二神兽扮演者在王宫内外表演驱鬼逐疫的舞蹈——傩舞。在仲秋之月舞傩实际上是远古八月全民欢歌狂舞庆贺丰年的一种转化或置换了的形态。这样，我们便在战国时期八月份以丰年庆为主题的文化、民俗及岁时传承内容中找到了与后世中秋节节俗相同的四个因子。

据张振犁先生介绍，现代东南沿海地区在八月秋收后还有“观潮、演百戏等共享丰岁之乐”的集体性欢庆活动。[①] 古老的丰年庆典至今仍遗存于南方的少数滨海地区。如土族的丰收节庆名为“纳顿”节，“节期的确定有两条俗规：一是视年景好坏决定过还是不过；二是具体的日期以庄稼的成熟为准，因地而异。大致在七月中旬到九月中旬之间，择日过节。”[②]《太平寰宇记》载：广西“南仪州俗不知岁，惟取用八月酉日为腊，长幼相庆贺，以为年初。”《中华全国风俗志》上篇卷九引《金志》载：广西天河县“每年秋成后，男女赠答鸡黍，杂坐呕歌，不脱蛮习。”另据近现代的民族学调查资料，台湾高山族部人每年八月举行丰年祭（布农人则提前一个月举行丰收祭）。瑶族在每年谷物收获之后即举行“倒稿节”。藏族农区在八月青稞成熟前卜吉

---

① 《岁时风俗》，载《民俗学讲演集》。按：据枚乘《七发》中的描述，西汉前期于八月之望观广陵曲江涨潮的风俗已蔚为壮观了。

② 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 325 页。

日过节，节期三至五日。届时全村人绕本村土地游行，俗称“收地气”。游行之后，把谷穗插在谷仓或供于神龛上，以祈求丰收。[1]除农业民族外，我国以牧业为主的民族蒙古族在七、八月间也要举行规模盛大、气氛隆重的“那达慕”（娱乐）大会，我们分析其原因有两点：1、牧草的生长周期与谷物大致相同，七、八月正是草长马肥的季节；2、蒙古族先民与汉族同源，也曾经过农耕阶段，保存着农业民族庆丰年的模糊记忆。上述几个少数民族于八月（或七、九两月）进行祈丰年和庆丰年活动，便在不同的方面与程度上保留着远古祈、庆丰年岁时活动的因子与面貌。

后世于中秋之夕向月神祈生育也源于极其古老的信仰与习俗。早在远古时期，先民们便发现月亮的圆缺、朔晦周期与江海潮汐、女性信期及蚌、蜃等水物的生长周期均有着同步、感应的关系，而蚌蛤的外形又酷似女阴，因而很自然地便将月亮人格化为一个主生育、生命和水的女性神或大母神。如《吕氏春秋·精通篇》云：“月者，群阴之本也”。《礼记·礼器》云：“大明生于东，月生于西，此阴阳之别，夫妇之位也。”这两种说法，一种是将月亮视作大女阴、“大阴之精”、“玄牝”，一种是将月亮作为妇女的象征、太阳神的妻子，虽然均出自战国文献，但反映的认识却是很古老的。如在商代殷人便称月亮为“西母”。[2]这还不是很早的一种说法。《山海经·大荒西经》提到的“生月十有二”的常羲和生十日的羲和明显地是同一个创造大母神的两个分身。再往上溯，就可以发现月亮曾被先民视为

---

① 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第330—331页。

② 见陈梦家《殷虚卜辞综述》。

神格最高的生命之母。对月亮所作的这些拟想和认识，不独为我国先民所有，而是一种具有世界普同性的文化、心理现象。向月神祈生育的习俗在我国后来转型为嫦娥偷食不死之药奔月等一系列含有“不死”母题的月宫传说及有关民俗，我们在后面再来讨论这个问题。

举行八月丰年祭，酬神祭祖，向月神祈年、祈生育，将月神女性化、大母神化和秋分之夜望月占年，均是构成后世中秋节习俗的远因和原型因子。在上古时期的大多数地区，这些远因和原型因子仍处在分散、自为的状态中，并没有凝聚、组织在一个节日中，形成一个有机的节俗统一体。资料表明，上古的这些分散的习俗与观念因子，首先是在战国时期的楚国实现了部分的凝聚、补充和组织化，然后在荆楚故地上继续吮吸楚文化的丰沛乳汁，到了南朝梁时便完成了它的中期的生成过程。可以说，楚文化对于中秋节的酝酿与形成起到了至为关键性的作用。

2、中秋节的前期酝酿与建构

楚文化与中秋节酝酿、形成的关系，主要体现在如下几个方面：

（一）早在战国时期楚人已将迎四仲之节、气列为了盛大的庆典。《拾遗记》卷十记：

> 洞庭山，浮于水上，其下有金堂数百间，玉女居之。四时闻金石丝竹之声，彻于山顶。楚怀王之时，举群才赋诗于水湄，故云潇湘洞庭之乐。听者令人忘老，虽咸池、九韶、不得比焉。每四仲之节，王常绕山以游宴，举四仲之

气，以为乐章。仲春律中夹钟，乃作《轻风流水》之诗，醮于山南。时中蕤宾，乃作《皓露秋霜》之曲。

今按："玉女"是战国时期楚国黄老道家最为崇拜的女神。玉女，在文献中或称作"素女"、"玄女"和"处女"。她是天帝的少女，经常代传天帝的旨意和法术；她永远保持着圣洁的童贞（即使她曾经生育过），但她同时又是性交和生育的指导者和庇护神。对玉女的崇拜，属于圣处女崇拜现象。洞庭山由大、小君山组成，在殷代中期及其以前，沅湘土著曾在两座山上立祠崇祀湘灵及其夫人，也就是《楚辞·九歌》中提到的湘君和湘夫人。到殷代中期以后，随着殷商部分族团的南下，又带来了帝尧之二女、帝舜二妃娥皇、女英的传说，这一传说后来又与沅湘土著原始的"二湘"传说杂糅、叠印在一起了，《楚辞·九歌》"二湘"两章便反映了这种综合，《山海经》称"洞庭之山，帝之二女居之。"，则保持着殷人传说的原始面貌。战国南派道家称洞庭山有玉女居之，也是对殷人旧传的附会。大约到了战国中后期，复合了"二女"神性与传说的"二湘"便被纳入了楚国王室的祭典，《九歌》有"二湘"篇即是明证。上引《拾遗记》文字表明，在怀王时期，楚人已开始以洞庭山为中心，在四仲节气（惊蛰、芒种、白露、大雪）开始进行绕山、歌舞、奏乐、赋诗、祈享玉女和集体宴飨等节庆活动，并一直延续到中气的到来。文中还特别提到仲春和仲秋要分别作诗，醮于山之南、北，反映出楚人在"四仲"中尤重春、秋二仲。其中，仲秋之曲名《皓露秋霜》，"皓露"即八月的节气"白露"，"秋霜"则可能指

的是九月的中气“霜降”。楚人在仲秋奏《皓露秋霜》之曲,[1]说明楚人祀秋也是在仲秋之月。在四仲之节气和中气之间举行隆重的庆典，以及择仲月迎庆春、夏、秋、冬四季，是战国时期楚国文化、民俗不同于其它侯国的两个显著的特点。楚人秋季的祀神及秋社活动特别隆重、热火的特点甚至一直传流到了近世。如《中华全国风俗志》下篇卷六载：湖南人祭湘灵、南岳神多值秋季。衡山“南岳圣帝为主神，每值秋季，各处进香者相望于道。”又载：湖北武昌（实际上也包括整个荆州）又有“所谓花鼓戏者，状甚猥亵，秋夏之间夜必有之。”楚人喜秋祀、秋社的民俗特点，无疑也为中秋节的形成，预置了一个八月节的框架、机制、气氛与民俗心理上对于八月节的强烈需要，换言之，就是楚人的秋祀、秋神活动本身就为后世中秋节来置换它提供了可能性。

（二）楚人在仲秋祭湘夫人（或“玉女”）时有在水畔设帐和在水中筑房的习俗。《九歌·湘夫人》云：“与佳期兮夕张”。“佳期”，据王逸注是“始秋”，亦即孟秋七月——但从《拾遗记》的记载来看，则是在仲秋之月。很可能楚王室祭湘夫人的时间为仲秋，沅湘土著祭湘夫人的时间则为孟秋。“夕张”是“修设祭具”、“张施帷帐”，在月华初上之时迎降、歆享湘夫人。《湘夫人》又云：“筑室兮水中，葺之兮荷盖。”说的是在水中筑干栏式木房作为迎歆湘夫人之所。在仲秋之夕于水畔设帐和水中筑房歆享女性神祇，是构成后世较原始型的中秋赏月、拜月习俗的几个基本因子。前面提到过的近世部分地区的壮族过中

[1] 仲春之曲除《轻风流水》外，还有宋玉提到的《阳春》。与《阳春》齐名的《白雪》则是楚人迎仲冬之节气“大雪”的乐曲。

秋节的传统方式是在水畔或水中搭竹排房赏月并在水房中过夜，便是对上古楚人“与佳期兮夕张”和“筑室兮水中”的秋夕迎神古俗的继承和发展。

（三）楚人在秋夕有荡舟赏月之俗。汉刘向《说苑·善说》记云：

> 君独不闻夫（楚）鄂君子晳之泛舟于新波之中也。乘青翰之舟，极茵芘，张翠盖而检犀尾，班丽桂社。会钟鼓之音毕，榜枻越人拥楫而歌……鄂君子晳曰：“吾不知越歌。子试为我楚说说。”于是乃召越译，乃楚说之曰：“今夕何夕兮，搴中洲流。今日何日兮，得与王子同舟。蒙羞被好兮，不訾诟耻，心几顽而不绝兮，知得王子。山有木兮木有枝，心说（悦）君兮君不知。”于是鄂君子晳乃揄修袂行而拥之，举绣被而覆之。

在这段记载中，值得注意的有四点：

第一、越女歌辞中有“今夕何夕兮”句，说明鄂君子晳是在月圆夜朗的时候泛舟；

第二、子晳的夜游之舟装点得非常华美，像是一座活动的水上花房；

第三、上古有束木或以自然生成的丛木、巨木为神社和降神之具的习俗，由此又可反过来称捆扎成束的“×木”为“×社”，所谓“桂社”即是用来点缀游舟的成束的桂枝，而桂花绽开于八月，这说明子晳的泛舟之期是仲秋；

第四、越女（楚籍）拥楫歌的性质是一首可用于对唱的情歌。

以上四点透露出楚人在战国时已有八月月望之夕泛舟赏月和青年男女对唱情歌的习俗了，这两项习俗也是后世中秋节的两项重要的传承因子与活动内容。

（四）中秋节成为中国传统的三大民俗节日之一，与嫦娥奔月神话传说的关系也尤为密切。嫦娥神话与崇拜最早传于殷民族中，甲骨文中有女神“𡟰”，此字被释为“娥”和“帝俊之妻娥皇”，[①]也就是月神女和常仪这两个名字后来合成“嫦娥”，但嫦娥的神格、神性已远远不能与生月母神常仪相比拟，而且嫦娥神话的内容与生月、司月之神常羲神话的内容也大相径庭了。文献中最早提到月中玉兔神话的是《楚辞·天问》，屈原在该篇中发问曰：“夜光何德，死则又育？厥利维何，而顾菟在腹？”说的是月亮为什么能死而复生，有一只兔子“居月之腹”。闻一多先生说：“傅咸《拟天问》曰：“月中何有？白兔捣药”，疑先秦已有此传说。若然，则此间‘厥利维何？而顾菟在腹？’盖即谓其利在捣药欤？”[②] 说甚确。作为后来月亮神话的一个重要构成内容的玉兔神话，可以肯定产生于楚国。文献中最早提到嫦娥神话和月中蟾蜍神话的是汉初南派新道家的集体著作《淮南子》。《淮南子·览冥篇》云：“羿请不死之药于西王母，（嫦）娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。”《精神篇》云：“日中有踆乌，而月中有蟾蜍。”按：《淮南子》成编于淮南王刘安及其门人之手。淮南国位于楚国故地，刘安本人长于楚地，酷爱楚辞，其门下谋主也为楚人伍被，因而，《淮南子》可以说是集楚文化之大成的一部书。《淮南子》所谓“月中蟾蜍”，当系月中灵兽

---

① 见郭沫若《卜辞通纂·世系》第360页。

② 《天问疏证》，上海古籍出版社1985年12月版。

“菟”的异文，是楚国神话在传承过程中发生的讹变。而《淮南子》记载的嫦娥窃药奔月神话可能也是由战国时期的楚人发端造说出来的。《离骚》有句云：“前望舒使先驱兮”。王逸注曰：“望舒，月御也。”洪兴祖补注引《淮南子》云：“望舒，月御也。”洪兴祖补注引《淮南子》云：“月御曰望舒，亦曰纤阿”。“纤阿”的“阿”上古读音与“娥”、“仪”、“羲”相同，与“和”音相近，“纤阿”速读与“嫦娥”音相近。可证楚人神话说的月御望舒、纤阿与殷人传说中生月、浴月的大母神常仪和《淮南子》提到的奔月仙女嫦娥，有着前后启承的关系。楚人令常仪前驱奔走，语辞中已涵有不敬之意，说明常仪的神格和神性在楚神话体系中已不及在殷商神话体系中那样高大了。而这种观念态度上的改变，实际上也就为生月母神常仪向奔月女神嫦娥的转化，提供了可能性。我们知道，战国时期的楚人俗好淫祀，巫师聚集祀所，结为巫社，往往要定期性地表演巫降仪式。如果是祀月的巫社，那么就要表演嫦娥奔月的情节。据《庆远府志》载，广西阳山人“八月中秋不供月，惟以被覆妇女，用土音咒诵，妇女晕去，他人生魂即附其身，能歌能唱，名曰厌禁”。此种风俗应是女巫表演嫦娥奔月神话情节的一种变型的遗存。它很可能源自荆楚祀月巫社的表演。

西汉以后嫦娥故事基本上没有什么发展，如《太平御览》引东汉张衡《灵宪》佚文云：“羿请不死之药于西王母，羿妻姮娥窃以奔月，托身于月，是为蟾蜍。”此说除将蟾蜍作为嫦娥的化身外，基本上未出《淮南子》的范围。到了晋代，俗传月亮中生有桂树（按：请注意本文前引《说苑·善说》记载的鄂君子皙赏月之舟上装缀着“桂社”）除了嫦娥，还有另外的神仙。到了唐代，此说便发展得更为完整了。如段成式《酉阳杂俎》载：

“旧言月中有桂、有蟾蜍。故异书言，月桂高五百丈，下有一人，常斫之，树创随合。人姓吴名刚，学仙有过，谪令伐树。”何新曾分析说：月神不死、嫦娥食不死之药、桂树随斫随合”这几个神话的深层结构都是以‘不死’为母题。”①其说可取。后世在中秋节进行的一系列以“厌疫”、“治病”、“采药”为主题的活动，基本上都源自与月亮有关的“不死”神话”。《说郛》卷32引《潜居录》云：“八月朔，……古人以此日为天医节，祭黄帝岐伯。”这也应是从月亮“不死”神话中歧变出来的一种习俗与观念。先秦及秦汉时期，我国还有在秋分祠寿星求寿的仪式，如《道典·礼四》载：“周制，秋分日享寿星于南郊。”《后汉书·礼仪志》载：“仲秋之月，……祀老人星于国都南郊老人庙。”《史记·天官书》张守节《正义》曰：老人星“为人主占寿命延长之应。”秋分求寿于寿星的仪式及习俗，后来也合并、融化到中秋采药、厌疫之类的活动中去了。

通过本节以上所作的四个方面的论证，可以认为在战国时期的楚国这个地域范围内，构成后世中秋节节日习俗与事象的各种零散的因子与活动，开始按民俗节日的结构特征形成了初步的聚合与结构化，完成了“中秋节”的前期酝酿过程。

3、中秋节的定型

文献记载表明，“中秋节”后期的定型、成熟化，仍与荆楚故地文化、民俗的孕育、滋润有关。《荆州府志》引《荆楚岁时记》佚文云：荆楚故地俗以“七月采瓜犀以为面脂。”此种美容习俗后来分别被七夕和中秋节所吸收，成为这两个节日的传承

① 《诸神的起源》三联书店1986年5月第1版，第43页。

事象，并由此产生出妇女（或少女）向织女星神和月亮女神祈求容颜美好、长驻的仪式。后世中秋节厌疾和采月露两个习俗也最早产生在楚国故地。《荆楚岁时记》载："八月一日（《广汉魏丛书》本作'八月十四日'，《太平御览》等书引作'十日'），民并以朱水点小儿头额，名曰'天灸'，以厌疾。又以锦彩为眼明囊，云赤松子以八月囊承柏树露，为宜眼。后世以金簿为之，递相饷遗。"按：点"天炙"，与印度传统的点"吉祥痣"的习俗及功用相同，当是随着佛教东传而来的。不过，点"天灸"只是"厌疾"的方式之一，逢年过节尤其是每逢祭祀性节日厌疾，是中国传统节日习俗的一大特征。在八月十五日之前厌疾，说明该日在楚地已成为一个有特殊意义的纪念性质的日子了，这便向正式的节日又靠近了一步。关于八月十日作眼明囊、盛柏露，或作象征性的金簿（金箔）、珠囊互相饷遗的习俗，《荆楚岁时记》注文又引前代书作了追溯，注曰："按《述征记》云：'八月一日作五明囊，盛取百草头露洗眼，令眼明也。'《续齐谐记》云：'弘农邓绍尝以八月旦入华山采药，见一童子，执五彩囊承叶上露，皆如珠满囊。绍问：'用此何为？'答曰：'赤松先生取以明目。'言终，便失所在。今世人八月旦作眼明袋，此遗像也。"饮露赤松先生分别是楚人的习俗和楚道家传说的神仙人物。以露水明目则是从先秦楚人饮露求仙行为引伸、发展而来的。至于为什么非要用八月十日（或十四日）的露水明目，便与楚人对中秋月华的神秘崇拜有关了。《离骚》"朝饮木兰之坠露兮，夕餐秋菊之落英。"王逸注曰："言已理饮香木之坠露兮，夕餐秋菊之落英。"王逸注曰："言已旦饮香木之坠露，吸正阳（太阳）之津液；暮食芳菊之落华，吞正阴（月亮）之精蕊，动以香净，自润泽也。"将《离骚》本文与王逸注文结合

起来看，楚道家与学仙之徒已有中秋夜吸食月华精气和菊蕊的吐纳与服食活动了。在当时的神秘观念中，秋菊是秋月和秋祀女神的化身，秋菊之蕊及所沾夜露，涵有月华散发的正阴之精气。《远游》还有："餐六气而饮沆瀣兮"，沆瀣即是清露、月华之水。《三辅故事》记：汉武帝时"建章宫承露盘高三十丈，大七围，以铜为之。上有仙人掌承露，和玉屑饮之。"汉武帝饮露食玉的求仙活动也是受到了楚国故俗和楚方士的影响。总之，后世在中秋节厌疫、采药作眼明囊等习俗，一方面与月亮死而复生或"不死"的传说母题有关，另一方面便与楚道家的饮露习俗有关。后世在中秋节举行"秋禊"和有关仙女在中秋夜降临下界，向人间洒甘露的传说也分别源于这两点。

另据《荆楚岁时记》载，南朝梁时荆楚故地还传承着八月丰年祭——"秋社"的习俗[①]。如《岁时记》正文云：

> 秋分以牲祠社，其供帐盛于仲秋之月。社之余胙，悉贡馈乡里，周于族。掷教于社神，以占来岁丰俭。或折竹以卜。

注文云：

> 教以桐为之，形如小蛤。言教，教令也。其掷法，则半府（俯）半仰者为吉也。此其所以为教也。

---

① 直至现代还有一些地区以中秋节为土地公的诞辰，在节日期间举行迎祭土地的活动。

“掷教”（或“折竹以卜”）是楚国民间传统的占卜方法，《离骚》有“索琼茅以筳篿兮”句，“筳篿”即是“掷教（茭）”，“折竹以卜”。另外，“供帐”也就是《九歌·湘夫人》所说的“与佳期兮夕张”。这说明南朝梁时楚人秋分祠社、设帐供神、掷茭占年等活动，均是上古楚俗的遗存。除了时间上“秋分”为八月中气，稍后于十五月望而与中秋节不合外，上述三个活动事象均是后世中秋节的重要传承内容。值得特别加以注意的是，上引文字中有这么一句话：“其供帐盛于仲秋之月”，仲秋之月毫无疑问指的是十五月夕，既云“供帐盛于”十五月夕，那么，十五月夕肯定地也要祈神、降神了，而这个被祈、降的神除了月仙嫦娥外，又会是谁呢？由此，我们可以肯定地说：有着固定的节期、特定的祈祷对象、深厚的民俗背景及广泛的群众参与，也就是具备了节日的全部特征的中秋节，最早见载于《荆楚岁时记》。而且可以肯定，它的形成期绝对不是在南朝梁时，而是早得多。当然，这一时期的中秋节与后世完全成熟和定型化的中秋节[①]，还有一段距离，当传承于荆楚及其它地区的各种有关习俗因子均聚集到中秋节的节俗框架中来的时候，这个距离也就不复存在了。

---

① 宋太宗始定八月十五为中秋节，可以看作是中秋节完全成熟和定型化的标志。

十二、九九重阳节——中国传统的死亡节、升仙求寿节和酒神节

九九重阳节，是中国古代一个非常重要的重日节。历代文人骚客留下了不少咏重阳的名篇佳作，如王维《九月九日忆山东兄弟》："独在异乡为异客，每逢佳节倍思亲，遥知兄弟登高处，遍插茱萸少一人。"便是令人为之一唱三叹的一首咏重阳节令诗。重阳节起源甚早，在漫长的传续过程中，几经嬗变，耦合了多种民俗因素和神秘的数理逻辑，因而，它具有功能繁复、俗信驳杂、神秘色彩浓厚等特点。进入现代，由于重阳节与辛亥革命武昌起义双十节和公历十月一日的新中国国庆节在日期上基本叠合，前者的庆丰年、大型公娱和冶游等活动内容，融为后二者有机的节俗内容，故重阳节的文化民俗功能遂为后二者置代，在现代已不成乎为一个大型节日了。

1、先秦的九月节庆

农历九月我国大部分地区农事收获已毕。因而，从远古开始，我国就有不少民族或氏族将庆丰年、祭神祀祖等重大庆典活动安排在九月来进行。如《吕氏春秋·季秋纪》载：九月"命冢宰，农事备收，举五种之要。藏帝籍之收于神仓，祗敬必饬。""是月也，大飨帝，尝牺牲，告备于天子。""是月也，天子乃教于田猎，以习五戎搜马。"战国时期的统治者普遍以飨帝、

田猎习武、祭祖三项活动人作为九月的岁时活动项目。民间传承的九月庆典内容远比统治者颁行的时令书中记载的要丰富得多。除汉族及其前身华夏族外，我国自古以来注重九月庆典的民族有匈奴族、高山族、壮族等。据《史记·匈奴列传》记载，匈奴于每年九月戊日祭天神。另据现代的民俗学者介绍，壮族俗以九月十九为观音节，届时，结拜的妇女成群结队地游山玩水拜观音，并以神庙为中心进行闹歌圩的活动。台湾高山族的阿美人，在每年九月中旬举行观月祭。观月祭“是庆丰收的传统节日。节前，各社 18——50 岁的男子出钱合买一头水牛，宰后放在树林中。节日当夜，男子结伴到树林，围着牛尽情歌舞．然后把牛肉割成小块，按年龄大小分配。这时，身着盛装的妇女们也来到林中，与男子一同吃牛肉、赏月，并在竹笛、鼻箫、弓琴等民族乐器的伴奏下唱歌跳舞。[①]汉代的匈奴族和现代的壮族、高山族阿美人所传承的九月节，在名称、祭祀对象上不同，在节日的具体时间上有先后差别，在节庆内容上也烙有各自鲜明的民族特点，但是，有一个共同点，就是以祭祀某个大神为九月庆典的中心内容。此外，壮族和高山族阿美人，在祭祀神灵的同时，还要举行歌会和野宴，匈奴族在九月戊日祭天神时，很可能也有相应的活动内容。我们知道，匈奴族源于我国古老的夏族，壮族、高山族则源于古越族，而夏族和越族在上古时期曾有过密切的文化交流和民族融合的关系。因此，我们有理由推测，匈奴、壮族和阿美人的九月节庆，很可能存在着同源的关系，即它们作为一种风俗，具有一个共同的原型，只是在千百年的演变过程中，逐渐变型、歧化、渗入和积淀了各

---

① 徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 331——332 页。

自的历史文化内容，才使我们看起来好象是三个没有关联的民族节日。

先秦时期中原地区的九月节庆，就普遍情况来讲，还比较原始，主要表现在没有固定的节期，尚未形成节日。但是构成后世九九重阳节的重要节庆事项，如祭祀天神与祖先、野宴、歌舞盛会等却基本具备了。《荆楚岁时记》引隋杜公瞻注云：“九月九日宴会，未知起于何代，然自汉至宋未改。”而汉代风俗，凡宴会必伴以歌舞。可证汉代九九重阳节既有野宴，又有歌舞欢庆活动。任一风俗都不是突兀地出现的，而是前代文化、风俗传流的产物，汉代九九重阳节的野宴、歌舞欢庆活动，无疑传承自先秦。可以这么说，先秦九月节庆的各项习俗因子，均为后世所继承。有的是完全不变的继承，有的是在传承过程中出现了变异和转型，但其母题与原型仍来自于先秦。如祭神，先秦九月祭的对象是五帝，但在后世，不同的时期、不同的地方便有不同的祭祀对象。宋吕希哲《岁时杂记》云：“道家谓（太上）老君九月九日生”。是道教在九月九日要隆祭太上老君。《中华全国风俗志》上篇卷十记：云南“九月朔日至九日，礼北斗祈年”。又记云：“礼斗，滇俗九月朔至九日最虔，《滇略》载明正德甲辰，永昌地震，民居多覆，死伤无算，惟真武观屹然不动，礼斗人居其下，无一伤者。”反映出云南在九月九要祭祀北斗及其化身北方玄武神真武大帝。[①]又《粤西丛载》云：“九月重阳……乡落或椎牛赛会迎神。”近世广西地区重阳节迎祭的

---

① 九月礼斗在清世北京也有变型的遗存，如潘荣陛《帝京岁时纪胜》载：“九月各道院立坛礼斗，名曰九皇会。自八月晦日斋戒，至重阳，为斗母诞辰，献供演戏，燃灯祭拜者甚胜。”

是何种神祇，不得而详，但很显然也是因地、因时、因民族的不同，而存在着很大的差异。再如群体聚集野外联欢、宴饮，既是一种非常古老的年节庆祝方式，也是先秦九月丰年庆的一项传统习俗，此种习俗传至后世，发生了一些变化，主要是狂欢的色彩日益淡化，丰年庆的性质也逐渐消褪，但群聚宴饮的形式却基本保持下来了。如《荆楚岁时记》云："九月九日，四民并籍野饮宴。"《中华全国风俗志》下篇卷六记近世湖北监利于重阳节"乡落间蒸饼釃酒，聚众赛会，藉野乡宴。"同书又记江西萍乡"于是日阖境人家咸备办酒肴，恣意饮嚼。"重阳节的节令食品主要是蒸糕，《东京梦华录》记宋代开封于重阳节前"各以粉面蒸糕遗送，上插剪彩小旗，掺饤果实，如石榴子、栗子黄、银杏、松子肉之类。又以粉作狮子蛮王之状，置于糕上。"先秦时期在九月举行大规模的田猎和军事操练的习俗，在后世也一度得到传承。据《南齐书》记载，南朝宋武帝刘裕即位后规定九月九为骑马射箭、检阅军队的日期。相传，现在有些地方还流行的重阳糕，就是当年发给士兵的干粮的遗制[①]。对于官宦、士大夫阶层来讲，重阳节的宴饮，往往安排在高敞的台榭中举行，如《荆楚岁时记》注云："近世皆宴设于台榭"。这是为了获得一种不同乡间聚众饮酒以"闹趣"、"野趣"为乐事的"雅趣"。另外，官宦士大夫在重阳饮酒之际往往还要吟诗作文。如东晋大将军桓温于九月九召集宾客幕僚登至山顶饮酒，孙盛与孟嘉作文互相酬答，便是一段传颂千古的文人过重阳的佳话。

虽然，先秦九月节庆的各项习俗因子，均为后世所继承，但是，纵观九九重阳节的形成、演变过程，我们仍然可以发现这

① 见韩盈《节令风俗故事》上海古籍出版社 1989 年 9 月第 1 版，第 81 页。

么一条线索，即重阳节的形成过程，也就是它的转型过程。重阳节的形成、演变之所以存在这么一条线索，原因在于重阳节的节日化完成于汉代，而汉代的丰年庆安排在十月或十二月，称作“蜡祭”或“腊祭”，如杨恽《报孙会宗书》云：“田家作苦，岁时伏腊，烹羊炰羔，斗酒自劳。”即表明在汉代民间最具欢庆气息的节日是六月的伏日和十二月的腊祭。这样，在经过新的整合后的汉文化、风俗结构中，重阳节的庆丰年的功能便被置代了。因此，形成于汉代的重阳节的主要功能和习俗内容，是辟邪、延寿、饮酒、登高、野宴等等。它不是一个小节日，但也不能算作一个特别大的节日。

2、**逃避死亡和升仙**

在远古至上古的九月丰年庆向九九重阳节过渡和转型的过程中，各种神秘观念、仪式、传说和古老风俗的掺入，起到极为关键的作用。

从原始时代开始，人类就产生了崇拜火和火神的观念。到了先秦时期，我国先民便将一颗亮度很强的恒星——心宿二作为火神的化身。心宿二，我国古称“大火”，又称“大辰”和“心”，先民们通过观察“大火”星在夜间出没的位置来确定季节转换。夏正五月，大火星处在夜空的正中心，亮度也最强，到了九月，大火星就隐没不见了。如《夏小正》云：“九月内火”。内，是“入”的意思，“内火”就是说大火星隐入了。而在先民的神秘想象中，大火星的隐入，便意味着火神休眠或暂时地死亡了。于是，就有一个与“内火”现象相应的哀悼送终的仪式。由于文献失载，我们已无法完整地想象和复现这个仪式，但是，我们从汉代及其以后人们在九九重阳日采取的各种辟邪、消厄

方法，却可以多少看出一些这个古老仪式的遗影来。如《西京杂记》云："汉武帝宫人贾佩兰，九月九日佩茱萸，食蓬饵，饮菊花酒，云令人长寿。相传自古，莫知其由。"晋周处《风土记》曰："九月九日，律中无射，而数九，俗尚此日折茱萸以插头，云辟除恶气，而御初寒。"又云："汉俗（九月）九日饮菊花酒以祓除不祥"。南朝梁吴均《续齐谐记》载："汝南桓景随费长房游学累年。长房谓之曰：'九月九日，汝家当有灾厄，急宜去，令家人各作绛囊盛茱萸以系臂，登高饮菊花酒，此祸可消。"景如言，举家登山，夕还家，见鸡狗牛羊一时暴死。长房闻之曰：'代之矣。'今世人每至九日登山饮菊花酒，妇人带茱萸囊是也"通过上引记述，我们可以发现关于九月九的传说中存在着这样的两层结构：

1、表层结构：辟邪、消厄、→佩茱萸、登高、饮菊花酒。

2、深层结构：逃避死亡①。

表层结构的辟邪方式中，有一部分因子，如佩茱萸、食蓬饵、饮菊花酒，属于非常古老的佩俗和食俗，上古巫书《山海经》中有许多与之相类似的记载，汉代以迄南朝梁时，人们只知佩茱萸、食蓬饵、饮菊花酒可以辟恶消灾，但不知为什么要如此，即说明这三项辟恶方式及习俗的形成，绝不是汉代，而是远在汉代之前，因为，每一种文化和风俗在它产生的时候，都有两个系统存在，一个是操作系统，一个是解释系统，当操作系统仍然存在，而解释系统已被人遗忘的时候，则说明此种文化和风俗已传流了相当长的时间了。表层结构的辟邪方式中，还

① 后世有些地区在重阳节要举行一系列以驱疫逐鬼为主题的活动，即源于"逃避死亡"这一深层结构。

有少数因子，如登高，这是后来掺入的因子，很可能是将与九月九有关的另一个神话传说——升天、成仙和远古时逃避洪水的记忆均掺入进去了，由于掺入了远古先民们逃避洪水的记忆，导致上古时的在九月哀悼火神死亡这一深层结构，为逃避死亡（洪水）所置换[①]。

不论是哀悼火神的死亡，还是逃避人类本身的灾祸和死亡，在上古时期均与九月的丰年庆和祭祀、酬谢天神、祖先的月事活动没有关联，但到了汉代，这两条线索却被整合在同一个节日中，并且与哀悼、逃避有关的因子，如佩茱萸、登高，食蓬饵、饮菊花酒[②]。在这个经过整合而形成的新的节日中，比丰年庆、祭祖酬神占有更重要的地位，成为后世九九重阳节传承的主要内容。以致于我们可以从我国十几个传统的节日中，发现这么一组隐层结构：三月三——复活节；九月九——死亡节。我国民间传说，北方真武大帝（玄武神）生于三月三，卒于九月九，无疑与这组隐层结构有关。《西京杂记》：“三月上巳，九月重阳，士女游戏，就此祓禊登高。”也表明这两个节日之间存在着极为密切的对应关系。[③]

在九九重阳节形成过程中，也起到关键性作用的一种神话传说和神秘观念是九月九日登天、成仙。我国民间有黄帝于九月九日登遐升天的传说。这个传说产生的时间可能不晚于汉代。

---

① 壮族在九月九祭奠百灵鸟，也应是从上古哀悼火神死亡的仪式与传说中歧化出的一种习俗。

② 我国很早就有了登高饮酒的习俗，如《诗·周南·卷耳》云：“陟彼崔嵬，我马虺隤。我姑酌彼金罍缶，维以不永怀！”

③ 后世称三月三郊游为“踏青，称九月九郊游则为“辞青”，这也是一种对应的说法。如潘荣陛《帝京岁时纪胜》载：重阳节“有治肴携酌，于各门郊外痛饮终日，谓之‘辞青’。”

在这个传说之前，还有一个传说和神秘观念，那就是九月九是最容易登天成仙之日。《楚辞·远游》云："集重阳入帝宫兮，造旬始而观清都"。句中的"重阳"，旧注家有两种解释，一种解释是，清气为阳，上亦为阳，充溢着清气的天空则为重阳；一种解释是，天是阳气构成的，天有九层，故曰重阳。这两种解释并无本质上的区别，我们也基本同意这两种解释，但认为此句中的"重阳"的特定意义应指的是清气。因为"集"与"积"意相通，积的对象只能是清气，而不能是天空。积清气的目的是为了飞升、登遐。不过此句中的"重阳"与九月九这个时间概念也并不是完全没有关系。按先秦两汉时的神秘的阴阳象数逻辑与文化解释系统，阳气的叠合、聚集，可以说是"重阳"，阳数的叠合也可以说是"重阳"。在这一逻辑的与解释的系统中，凡奇数均为阳数，阳数中的三与九月又尤为神秘，其中九被认为是老阳之数或阳数之极。东汉王逸《楚辞·九辩》注云："九者，阳之数"。唐五臣注云："九者，阳数之极"。《素问》云："天地之至数，始于一，终于九焉。"因此，九月九日被作为重阳之日，是非常合乎当时的数字逻辑的。魏曹丕《九日与钟繇书》曰："岁往月来，忽复九月九日。九为阳数，而日月并应，俗嘉其名。"宋吕希哲《岁时杂记》云："九者，老阳之数，九月九日，谓之重阳。"宋吴自牧《梦粱录》云："重九，九为阳数，其日与月并应，故号曰重阳"。均说明九月九日号为重阳，原因就是阳数的叠合。天有九层故称重阳，清气聚集称为重阳，阳数叠合称为重阳，九月九日称为重阳，这就构成了先秦两汉时人观念中的一组完整的演绎系统和解释系统。据此，我们有理由推测，将九月九称为重阳日的时间，很可能是在战国。另根据"重阳"之名首见于《楚辞·远游》，我们有理由认

为，最早将九月九作为一个神秘的日期的先秦民族就是楚人。先秦时期的阴阳象数逻辑，赋于九月九以神秘的特殊的属性，对于九月九重阳节的形成过程，产生了三个重要影响：1、它使先秦时传流已久的各种九月丰年庆活动有了一个固定的日期——九月九，因而，使之实现了节日化。2、它使九月九成为人们神秘观念中的登天、升仙之日，人们以为这一天清气上扬、浊气下沉，地势越高，清气聚集得越多，登临高处自然就可以乘清气而升天，[①] 由此产生了重阳节登高的习俗。《西京杂记》称九月九士女"祓禊登高"。[②]《荆楚岁时记》注称："今世人九日登高饮酒"。唐代京城长安人习以城东南的乐游原为登高之处，宋敏求《长安志·升平坊》注曰："其地居京城之最高，四望宽敞，京城之内俯视指掌。每正月晦日。三月三日、九月九日，京城士女咸就此登赏祓禊。"登高之俗传至近世仍盛行不衰。如《粤西丛载》记："九日重阳，携酒登高"。《中华全国风俗志》下篇卷五记江西萍乡人在九月九"至南门外宝塔岭登高。"同书下篇卷六记近世监利人于重阳日"士子登高啸咏"。由于重阳登高习俗传流时间长、地域广，因而不同的地区便有不同的传统的登高胜地，如江西南昌的滕王阁、山东的牛山、安徽的龙山、齐山，就均是所在地区的传统登高胜地。不少地区的农民在重阳节前后上山采集药材及其它经济作物，谓之"小秋收"。这是将九九登高与秋季采集经济活动结合起来所产生出的一种新习

---

① 晚唐郑还古《博异志》"张竭忠"条记：天宝中河南缑氏县太子陵仙鹤观，每年九月三日夜有一道士成仙，后知乃被黑虎衔去。我们认为这个故事可以说是九月九升仙传说的一种异文。

② 魏晋南北朝时期，人们每于重阳节挎茱萸袋，插菊花于帽沿，结队成群，登高望远。

俗。也可以说是登高的一种衍生习俗。此外，现在许多地区还传承着在九月九让儿童“登高放风筝，迎寒，唤黄雀，养蝈蝈，斗鹌鹑等活动。”[①]这些活动显然也都是登高习俗的发展。3、登高原是为了求仙和升天，但这在事实上是不可能的，于是求仙、升天便转为祈寿。祈寿成为传统重阳节的一个重要主题活动。如《三辅黄图》卷四记：刘邦常与宠妻戚夫人在长安宫百子池畔，一边饮菊花酒，一边下围棋，“胜者终年有福，负者终年疾病，取丝缕就北斗星辰求长命乃免”。《初学记》卷四引《西京杂记》云：“九月九日佩茱萸，食饵，饮菊花酒。云：令人长寿。”《梦粱录》云：“今世之以菊花茱萸浮于酒饮之，盖茱萸名辟邪翁，菊花为延寿客，故假此两物服之，以消阳九之厄。”《大清记》云：“九月九日采菊花与伏苓松脂，久服之令人不老。”在壮族中，祈寿甚至成为重阳节的最重要的主题。壮族称重阳节为“祝寿节”，每逢此节，“出嫁的女儿回娘家要带三五斤新米给老人补缸。”[②]

先秦及两汉时期的神秘思维逻辑，在九九重阳节形成过程中，还产生了一个重要影响，就是赋于这个节日以饮酒节和酒神节的性质和色彩。本来，由远古传延下来的九月丰年庆典活动中，饮酒狂欢就是一个必不可少的构成内容，但是这种饮酒狂欢并没有什么特殊的、神秘的意味。而经过先秦及两汉神秘思维逻辑和文化解释系统的重新整合和诠释后，九月节庆的饮酒活动便有了特定的神秘意味。这个意味是，九月九为重阳，酒

① 张振犁《岁时风俗》，载《民俗学讲演集》书目文献出版社 1986 年 6 月北京第 1 版。

② 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 331 页。

为阳水，重阳的酒更是最好的阳水，饮九月九的酒可以达到延寿和长生的目的。由于九月九饮酒具有如上神秘意味，这不仅使饮酒（或饮菊花酒）成为重阳节风俗传承中的一项百代不改的内容，而且给重阳节增添了两项节目：1、祭祀酒神和造酒先师。2、以重阳为酿酒之日。《东京梦华录》记：宋代重阳节开封“酒家皆以菊花缚成洞户”。据《中华全国风俗志》下篇卷六载：近世湖南宁远人每于九月九日“竞造酒，曰重阳酒”。另据介绍，在贵州仁怀县茅台镇，“每年农历九月九日，当人们携取登高时，酒房开始投料下沙了。传统的说法是，九九重阳，阳气旺盛才能酿出好酒。……以前，每当烤出初酒时，老板要在酒房贴了‘杜康先师之神位’的地方，焚香点烛，摆上一只公鸡，一块猪肉，祈祷这一年酿酒顺利。”[①]值得特别一提的是，九月九饮菊花酒和茱萸酒的习俗很可能也源于楚人，《离骚》有句云：“餐秋菊之落英”，意思是吃菊花瓣。楚人有此食菊癖，那么，最早饮菊花酒的难道不会是楚人么？《九歌·东皇太一》中亦有句云：“奠桂酒兮椒浆”，这“椒浆”有可能就是茱萸酒，茱萸别名“越椒”，外形与椒相似，且具有浓郁的香气和多种药用价值，很适于泡酒饮用。

---

① 丘桓兴《中国民俗采英录》，湖南文艺出版社1987年8月第1版，第228——229页。

十三、冬至节——古代大节日

1、殷代的清祀与汉代的迎岁祭神庆典

冬至是太阳抵达南回归线的一天，这天白昼最短、夜晚最长。冬至又名长至、长日、至日、日南至、“冬节”。早在我国的殷代就已以“圭表日中测影”的方法来测定“冬至”的日期了，殷墟卜辞中记载的“至日”、“日南”、“南日”，均是指的冬至。冬至之日气候已达极寒，冬至后，白昼一天比一天长，再经过一段时间的酷寒，天气就渐渐转暖了。如《荆楚岁时记》注云：“晋魏间，宫中以红线量日影。冬至后，日影添长一线。”因此自古以来人们即将冬至视为节气的起点、一年的开端和生命萌发的讯期。《夏小正》云：十一月“陨麋角。日冬至，阳气至始动，诸向生皆蒙蒙符矣。”清王聘珍《解诂》曰：

> 郑（玄）注《周易》云：“蒙蒙，物初生形。”……符信也，验也。万物应微阳而动，皆有信验也。《月令》曰：“日短至，阴阳争，诸生荡。”郑注云：“争者，阴方盛，阳欲起也。荡谓物动萌芽也。”……〔东汉〕高（诱）注《淮南·时则》云：“麋角解堕，皆应微阳气也。”

又，《史记·律书》云：

> 日冬至，则一阴下藏，一阳上舒，……十一月也，律中黄钟。黄钟者，阳气踵黄泉而出也。其余十二子为子。子者，滋也，滋者，言万物滋于下也。其于十母为壬癸。壬之为言任也，言阳气任养万物于下也。癸之为言揆也，言万物可揆度，故曰癸。..…气始于冬至，周而复始。

冬至受到殷人的重视，与殷人的大年——“清祀”的日期也有关。殷人以夏历十一月为岁末，在十一月要举行盛大的祭祖妣、百神的活动。如《风俗通》云：“《礼传》夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡。”嘉平、清祀、大蜡分别是夏、商、周三代各自的祭祖妣、百神活动的名称。夏“嘉平”的日期在夏历十二月（即农历十二月），殷“清祀”的日期在夏历十一月，周“大蜡”的日期在夏历十月。丁山先生曾对甲骨文记载的“㫚祭”进行过分析，他说，

> 商人㫚与加相当于周蜡，……。《公羊传》所谓“大祫”，得拟于甲骨文的㫚祭”。……由（甲骨）辞例看，“㫚”当即“㫚日”的初名，盖大合列祖或合先祖于先妣之庙而祭之也。……但在甲骨文里，特祭先祖也有称㫚的，……。这类“㫚”与“㫚日”，不是合祭列祖，也不是合祭祖妣，疑读同《诗·周颂·丰年》“为酒为醴，烝畀祖妣，以祫百礼”之祫，即《郊特牲》所谓“天子大蜡八”，合万物而飨于先祖，非以百醴飨万物也。甲骨文有云：“㫚酒，王入。”（金璋·699。）㫚酒，殆即《郊特牲》所谓“酒醴

之美，玄酒明水之尚，贵五味之本也”，也即是和酒醴以为祭了。[①]

丁山先生分析的“昚祭”，实际上也就是殷人的年终大祭“清祀”。“清祀”为清庙之祀，以祭祖、妣为主，同时兼飨百神。殷人举行“清祀”、“昚日”的具体日期可能就是“冬至”。清祀节是殷代的年节。

周人取代了殷人的统治后，周人的十月大蜡节也随之成为中原列国和南方楚国共同奉循的大年节，殷人的清祀节只为少数子姓侯国（如宋国）和殷人苗裔所传承，影响远不及周人的大蜡。不过，在周文化圈内，“冬至”仍然是一个重要的节令，在冬至这一天，仍要举行祀天神和祭祖妣的活动。如《周礼·春官·大司乐》载：

> 凡六乐者，……六变而致象物及天神。……凡乐圜钟为宫，黄钟为角，大蔟为徵，姑洗为羽，雷鼓，雷鼗，孤竹之管，云和之琴瑟，云门之舞，冬日至，于地上之圜丘奏之，若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣。凡乐，函钟为宫，大蔟为角，姑洗为徵，南吕为羽，灵鼓、灵鼗，孙竹之管，空桑之琴瑟，咸池之舞，夏日至，于泽中之方丘奏之，若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣。

按：“象物”，据郑玄注，指是是东方苍龙、南方朱雀、西方白虎、北方玄武四灵。关于“两至”的祭仪，郑玄又注曰：“天神

① 《中国古代宗教与神话考》龙门联合书局1961年版，第507—513页。

则主北辰，地祇则主昆仑”。唐贾公彦疏曰：

> 礼天神必于冬至，礼地祇必于夏至之日者，以天是阳，地是阴，冬至一阳生，夏至一阴生，是以还于阳生、阴生之日祭之也。

《周礼·春官·神仕》载：

> 以冬日至，致天神人鬼，以夏日至，致地示物彪，以禬（驱除、祓禳）国之凶荒，民之札丧。

将上引《周礼》记载及注、疏综合起来，可见周代在冬至、夏至两天都要举行盛大的祭仪。冬至祭祀的神祇主要为“天神”、四灵（四方、四季神）和先祖，祭祀的目的，一是庆贺、迎接阳气（生命之神）的再生，二是祓除各种潜在的灾荒和瘟疫。从祭祀的规格、等级来看，冬至日的祭仪高于夏至日的祭仪。由于《周礼》成编于战国，这一时期夏、商、周三大部族的文化已实现了充分的混融，故反映在《周礼》书中的并不是单一的周文化，从上引《周礼》记载即可看出，殷人“清祀”的祭仪与庆典已较完整地体现在战国时的冬至祭典中了。前引郑玄说冬至祭天神以“北辰”为主，并不是先秦时期的祭典，而是汉代的祭典。汉代人尊祀北辰——太一，是受到了楚文化的影响。《楚辞·九歌》即以“东皇太一”为至尊神。到唐代受楚文化影响甚深的武陵土著仍然隆祀太一，唐刘禹锡《武陵书怀五十韵》曰：“俗尚东皇祀”。楚人除了崇祀太一神外，在战国后期每逢“四仲之节”——二、五、八、十一月的节气或中气，还

要举行隆重的祀神歌舞。《拾遗记》卷十云：

> 洞庭山，浮于水上，其下有金堂数百间，玉女居之。四时闻金石丝竹之声，彻于山顶。楚怀王之时，举群才赋诗于水湄，故云潇湘洞庭之乐。听者令人忘老，虽咸池九韶，不得比焉。每四仲之节，王常绕山以游宴，举四仲之气，以为乐章。

十一月的中气即是“冬至”。楚人在这一天例当举行大型祀典。《襄阳耆旧记》卷一记：楚有人歌”《阳春》、《白雪》、《朝日》、《鱼丽》”。《白雪》即是十一月大雪、冬至两个节气所唱的祭歌。《淮南子·览冥》云：“昔者师旷奏《白雪》之音，而神物为之降。”东汉高诱注曰：“《白雪》，太乙五十弦乐名也。”

汉代对冬至节日的重视更甚于前代。汉初曾从秦制，以十月为岁首，到武帝时便以冬至为一年之始。如《史记·历书》载：

> 武帝即位，改元，乃诏御史曰：“……今日顺夏至，黄钟为宫，林钟为徵，太蔟为商，南吕为羽，姑洗为角。自是以后，气息正，羽声复清，名复正变，以至子日当冬至，则阴阳离合之道行焉。十一月甲子朔旦冬至已詹，其更以七年为太初元年。年名‘焉逢摄提格’，月名‘毕聚’，日得甲子，夜半朔旦冬至。”

汉代始称“冬至”为“冬节”，这一天官署放假，百姓盛设酒肴相贺。朝廷在冬至日要举行隆重的迎岁活动。《淮南子·时则》云：“冬至日，天子率三公九卿迎岁。”另据《汉书·郊祀志》载：

（汉武帝元鼎五年，公元前112年）齐人公孙卿曰："今年得宝鼎，其冬辛巳朔旦冬至，与黄帝时等。"卿有札书曰："黄帝得宝鼎冕侯，问于鬼臾区，鬼臾区对曰：'黄帝得宝鼎神策，是岁己酉朔旦冬至，得天之纪，终而复始，'于是黄帝迎日推策，后率二十岁复朔旦冬至，凡二十推，三百八十年，黄帝仙登于天。"……十一月辛巳朔旦冬至，昒爽，天子始郊拜泰一。朝朝日，夕夕月，则揖，而见泰一如雍郊礼。

由于方士的造说，冬至日与祭太一的典仪和黄帝升仙的故事结合了起来，从此，冬至庆典又多了一项意义——求仙、祈寿。

2、冬至节的传统活动项目

汉以后，冬至节的节庆活动大致有如下五项：

（一）拜冬。由于以冬至为一岁之始或一年节候转换的起点，故自魏晋以下就存在着按庆元旦的礼俗来过冬至节的惯制。《颜氏家训》卷六记："南人冬至、岁首，不诣丧家。"宋陆游《老学庵笔记》曰："《太平广记》有《卢质传》云：'是夕冬至除夜'，乃知唐人冬至前一日亦谓之除夜。"冬至前通常又称作"小至"。宋代冬至拜贺之风最盛。《东京梦华录》云：

十一月冬至，京师最重此节，虽至贫者，一年之间，积累假借，至此日更易新衣，备办饮食，享祀先祖。官放关扑，庆贺往来，一如年节。

宋周密《武林旧事》云：

冬至，朝廷大朝会，庆贺排当，并如元正仪。而都人最重一阳，贺冬车马，皆华整鲜好，五鼓已填拥杂还于九街，妇人小儿，服饰华炫，住来如云。岳祠城隍诸庙炷香者尤盛。三日之内，店肆皆罢市，垂廉饮博，谓之做节。

宋代以后，最重冬至节的地区当推江浙吴郡（或苏州府）一带。周遵道《豹隐纪谈》云：

吴俗重冬至节，曰肥冬瘦年，互送节物。

又，《清嘉录》云：

（吴）郡人最重冬至，节先日亲朋各以食物相馈遗，提筐担盒，充斥道路，俗呼冬至盘。节前一夕，俗呼冬至夜。是夜人家更速燕饮，谓之节酒。女嫁而归宁在室者，至是必归婿家。家无大小，必市食物以享先。间有悬挂祖先遗容者。诸凡仪文加于常节，故有“冬至大如年”之谚。蔡云《吴歈》云：“有几人家挂喜神，匆匆拜节趋清晨，冬肥年瘦生分别，尚袭姬家建子春。”至日为冬至朝，士大夫家拜贺尊长，又交相出谒。细尼男女，亦必更鲜衣以相揖，谓之拜冬。

后世对冬至的重视，还表现为在冬至后数九或计算明年春季节气的习俗上，如传世民谣谓：“冬至离春四十五，牛马备草

备料，人穿棉裤棉袄”。又谓“吃了冬至面，一天长一线”。此外，还有在冬至日画“九九消寒图”或买刻印的消寒图的习俗。消寒图上画着一枝共有八十一片花瓣的几朵梅花。从冬至后的第一天一边数九，一边涂黑一瓣，直至完全涂黑便是春分时节了。习见的消寒图上一般两旁还有一幅对联，题为“但看图中梅黑黑，便是门外草青青”。[1]冬至节家宴除了普遍盛行吃冬至肉外，有的地方还要同时吃冬至鱼，在吃法上也颇有讲究。如《中华全国风俗志》下篇卷四记：

> （近世杭州）冬至前一日，阖境人家都购包头鱼几尾，全家大小分食，惟鱼之头尾，必留下勿食，用碗盛妥放米桶中，谓曰：“吃剩有余”，意取经济宽裕，食物丰多。此俗由来已久，但始于何时，未能考察耳。复有一椿趣事，人家用猪肉和酱烧熟之，称为吃冬至肉。其实此肉亦平常肴馔，别无奇特，而俗传吃过冬至肉，能身体强健，其与初伏日杀鸡大嚼，同一笑谈也。

按：吃冬至鱼的食俗，现在在很多地方均移作了春节的食俗内容，一般人家在招待客人或家宴时，通常在桌子中间放一盘烧全鱼，此鱼不能动箸，每次吃饭时端上桌，吃完饭后又端下桌，意思也是为了“年年有余（余、鱼谐音）”。

（二）祭祖。此风源于殷代的十一月冬至的清庙畲祭祖妣的典礼，历代相承不改。东汉崔寔《四民月令》云：“冬至荐黍糕于祖祢”。《武林旧事》云：冬至“享先则以馄饨，有‘冬馄饨、

---

① 参见韩盈《节令风俗故事》上海古籍出版社 1989 年第 1 版，第 85 页。

年馂饦’之谚。贵家求奇，一器凡十余色，谓之百味馄饨。”又，《清嘉录》云：冬至“比户磨粉为糰以糖肉菜果豇沙芦菔丝等馅，为祀先祭灶之品，并以魄饴，名曰冬至糰。”[①]《中华全国风俗志》上篇卷八记：广东“冬至，作冬糍祀祖，有祭墓者。”

（三）迎祭神祇。在不同的历史时期，冬至节迎神的对象也不尽相同。前引《周礼》只是笼统地提到迎飨天神，没有指明是哪些天神。《礼记·月令》云：仲冬之月“其帝颛顼，其神玄冥，……其祀行。”又云：“天子乃命有司祈祀四海、大川、名原、渊泽、井泉。”按：《礼记》的说法与《周礼》不同，《礼记》中阴阳五行的色彩较《周礼》更浓，《礼记》仲冬祭祀的对象限制为北方神、行神和水神，体现了冬与北、与水相配合的阴阳五行间架。汉代冬至日迎祭的对象为太一（北辰）、五帝、四灵（四方天神），是以北方神为中心的一种祭祀框架，兼涵有《周礼》、《礼记》两种祭祀模式的构成因子，这因为太一（北辰）神复合了帝颛顼的影子。汉代以下，各地冬至拜神的对象则各随欲之所好，如灶神、岳神、阎王、城隍等皆为拜祈的对象。[②]

周代“冬至一阳生”、“夏至一阳死”的观念，组成了一个生、死循环模式，冬至代表了生命的起点，夏至代表了死亡的起点。这一模式渗入到《周易》中，成为解释卦象与卦变的基本理论依据之一。这种生死循环模式如果与对某个神祇的祭仪

---

① 潘荣陛《帝京岁时纪胜》载：“预日为冬夜，祀祖羹饭之外，以细肉馅包角儿奉献。谚所谓‘冬至馄饨夏至面’之遗意也。”

② 《武义县志》卷三载：“冬至日，人家设祭祀祖先，姻亲以白糯米蒸熟舂为糍相馈遗，谓之小年。自收获毕，各乡村皆演剧报赛。”此俗即是汉代及其以上冬至拜神、祭祖的变型遗存。

结合起来，就会产生一种类似“阿都尼斯”型的庆祝某神死而复活的祭祀仪式。上古至两汉时期华夏民族传承着几套“阿都尼斯”祭仪或由祭仪转化而成的一种特定习俗——某个月辟邪、厌疫，进行种种象征性的抗拒死亡的活动，与之相对的某个月又举行一系列涵有迎接再生意味的庆贺活动，如三月三　九月九、一月　腊月、二月　十月、冬至　夏至，实际上也是一套涵有“阿都尼斯”（死而复活）祭仪成份的象征生、死转换的模式。不过，在传世的文献中，并没有将某个人格神在冬至日再生、夏至日渐死的神话故事记载下来。在我国的部分少数民族中，还可以发现远古冬至庆祝大神复活仪式的变型遗存。如鄂西土家族在十一月初一要过传统的“洗神节”，“洗神”即涵有明显的庆祝大神复活的意味。洗神的对象是土家尊神白虎神和大、二、三神，节日前要给这四位大神画像，节日当天，将像悬挂在神龛上，人们杀猪宰羊，盛装参加洗神仪式。在仪式中，“老师子”（男巫）要从地里挖出一个土罐，打开盖子，向外象征性地扬洒，这一套动作称作“放兵”。[①]“兵”在我国的迷信语汇中是神与鬼，“放兵”的意思显然就是将蛰伏在罐中的神灵放出来。土家族在“洗神节放兵”前，还要先摆上三牲祭品，由手执司刀、令牌的“老师子”吹牛角号招神，跳宗教舞蹈驱邪。放兵后集体跳摆手舞，狂欢一整夜②。纵观土家族的“洗神节”祭仪与古埃及庆贺“奥息里斯”（按：西亚名“阿都尼斯”）神的复活仪式非常接近，属于同一类型与性质的祭仪。我们知道，西方的圣诞节起初定在公历 1 月 6 日，在公

---

① ②见《中国奇风异俗》广西人民出版社 1989 年 7 月第 1 版第 338 页。

元354年才正式改定在12月25日，有意识地将耶酥的复活日与冬至日结合在一起。在先秦时期我国即与西方发生过间接的交往，两汉时期中西方的文化交流更趋频繁，而我国早在公元前二千多年前的殷代即已十分重视观测冬至，在冬至日要举行一系列的迎降天神，祭飨祖妣等涵有“神灵复活”意味的活动，到了汉代冬至迎岁，祈拜天神太一的仪俗更为隆盛。据此，我们有理由推测，西方基督教将圣诞节改定在冬至日前后，可能是受到了我国汉代冬至祭太一礼俗的影响。

（四）敬老。冬至敬老的习俗源于汉代方士造说的黄帝于冬至日得道成仙的故事，它的发展线索是：求仙→祈寿→敬老。汉代以下冬至节在某种意义上也可以说是敬老节或老人节。敬老的方式之一是吃长寿面（又称冬至面），虽然大家都吃，但祝愿的对象主要是老人，希望长辈长寿。面条，唐宋间正式名称是“汤饼”，俗称“不托”（馎饦”、“馂饦”）。程大昌《演繁露》云：“古之汤饼皆手抟而擘置汤中，后世改用刀儿，乃名不托，言不以掌托也。”古之手抟的汤饼，即是现在还为部分地区的厨师所传承的手拉面。唐宋至现代，面条既是日常食物，也是具有特殊意味的食物，面条作为特殊食物时便称作“寿面”。寿面除冬至节外，还用于两个场合，一是过生日时，二是生小孩的第三天，请客人吃面条，名为“汤饼宴”。据北魏崔浩《女仪》载，媳妇在冬至节要送给公、婆各一双新鞋、袜。[1] 此俗古称之为“履长至”，现在部分农村中还保存着这一古老的习俗。

在部分少数民族中，冬至敬老礼俗还发展成为一套隆重的

---

① 媳妇在冬至节给公婆送鞋的风俗，可一直追溯到汉代，《中华古今注》载“汉有绣鸳鸯履，昭帝令冬至日上舅姑。”

仪式与盛大的歌舞。如云南新平县卡多山区的哈尼族在农历三月十五日要过传统的“老人节”。该日黄昏时，寨中的小伙子们已在被称作“圣自”的节日会场上，栽满了从山上挖下来的青松，妇女们也准备好了丰盛的节日食品。全寨老人集体排列在青松下，在铓锣声中开始了敬老仪式，小伙子和姑娘们手捧热气腾腾的米酒、香茶，中年男女端着糯饭、鸡蛋等食物，敬献给老人们。仪式结束后，便是节日联欢。小伙子弹起了小三弦琴，姑娘们唱起了祝福歌，接着老年翁妪在一片欢呼声中，跳起了老人圆舞“阳猛套”。①

（五）祓禳辟邪活动。此种活动，据前引《周礼》记载，至迟在战国时期即已存在。到了南北朝时期、隋代，荆楚地区的祓禳内容为：一、“作赤豆粥以禳疫”②，《荆楚岁时记》注曰：“按共工氏有不才之子。以冬至日死，为疫鬼，畏赤小豆。故冬至日作赤豆粥以禳之。”二、“仲冬以盐藏蘘荷，以备冬储，又以防蛊。”③ 按：第一种祓禳活动当是从先秦冬至祭水神玄冥和行神转化而来的。行神即祖（道）神《风俗通》云：

> 谨案礼传：“共工之子曰修，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。”④

共工氏之子修，在古籍中又被记为少皞氏之弟，其官改为水正

---

① 见《中国奇风异俗》第338页。

② 《荆楚岁时记》。

③ 《政和本草》卷三十八“白蘘荷”条引》《荆楚岁时记》佚文。

④ 或说祖神为黄帝子纍祖，《汉书·景十三王传》颜师古注云：“祖者，送行之祭也，因飨饮也。昔黄帝之子纍祖好远游而死于道，故后人以为行祖也。”

玄冥，如《左传》昭公二十九年载云：

少昊氏有四叔，曰重、曰该、曰熙，实能金木及水。……修及熙为玄冥。

但《国语·鲁语上》又记云：

冥勤其官而水死，……。

韦昭注曰：

冥，契后六世孙、根圉之子也，为夏水官，勤于其职而死于水也。

由此看来，先秦时期的水正玄冥有两个，一个是共工氏之子、少昊氏之弟修，一个是殷人的先祖冥。两相比较，修作为水正的说法要占上风。修是水正玄冥而又兼为行神。在水神玄冥的形象中实际上还叠合了修父共工的影子。共工氏在传说中也有治水的事迹。《礼记·祭法》曰：

共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。

唐孔颖达疏曰：

能平九州，是平水土也。

《史记·律书》曰：

颛顼有共工之陈以平水害。

《国语·周语》韦昭注引〔汉〕贾逵曰：

共工诸侯，炎帝之后，姜姓也。

据此，则有关共工氏平水土和修为水正、行神的传说，皆为春秋时的齐、许、申等姜姓诸侯所编述。《礼记·月令》规定冬祭玄冥与行神，也应是采取了姜姓侯国的祀典。据文献记载，楚族先民与姜姓在远古时期曾为敌对氏族，如《淮南子·天文》载："昔共工与颛顼争为帝"。但从春秋中期以降，姜姓侯国申、许等皆为楚国吞并，申、许之民转化为楚民，姜姓文化也融入了楚文化中，《山海经·海内经》载："祝融降处于江水，生共工"，便是这种民族与文化融合的体现。冬祭玄冥与行神的祀典可能也就是在这种文化融合的过程中为楚国所采纳。传至南朝时期，由于记忆的原因，民间传述发生了变异，水神、行神修就转变成了死于冬至日的疫鬼——"冬至一阳生"的说法也包涵了北方阴神开始死亡的意味，纪念性的祭祀仪式相应转型为祓禳仪式。

南朝楚人仲冬腌菜防蛊的习俗，源于先秦华夏族与楚族共有的习俗，《礼记·月令》仲冬之月"其味咸"，咸即是腌菜，古称为菹。《政和本草》卷十八引《荆楚岁时记》佚文云：

《周礼·庶氏》以嘉草除蛊毒，宗懔以谓嘉草即蘘荷是也。

卷二十七引云：

采经霜者干之。《诗》云："我有旨蓄，可以御冬"。

卷三十八又引云：

仲冬以盐藏蘘荷，以备冬储，又以防蛊。

按：仲冬腌菜的主要意义与功能并不是防蛊，而是针对冬季气温寒冷易于腌菜的特点而产生的一种制作咸菜的方法和食俗。如《荆楚岁时记》又载：

仲冬之月，采撷霜芜菁、葵等杂菜干之，并为咸菹。有得其和者，并作金钗色。今南人作咸菹，以糯米熬捣为末，并研胡麻（油麻）汁和酿之，石笮（压榨）令熟，菹既甜脆，汁亦酸美，呼其茎为金钗股，醒酒所宜也。

这便纯然是在介绍一种节令食俗和制作菜食的方法。

日本民族直到现代，每年都要举行两次全民性的祓禊除秽的洁净仪式和祭节，节期分别为公历 6 月 30 日和 12 月 31 日，按农历推算，这两大祭节的时间分别与夏至和冬至相近，因而很明显是古代"两至"日祓禳仪式的遗存。日本古代文化曾受到过中国古代文化的深刻影响，"两至"日的祓禊除秽仪式无疑

是从中国传至日本的。但是这两个祭节与仪式在我国却基本失传了。

进入现代以来，由于改元旦为春节，又新增公历一月一日为元旦节，这样传统的冬至节的许多庆祝活动，在城市中便很自然地转置到新元旦节中了，冬至节在人们观念中的重要性日渐减弱，至于今日，已经不属于大节日之列了。不过，在农村中，由于冬至是节候转换的起点，一到冬至就开始备耕，因此，许多传统的冬至节俗，在不同程度上还得到传承。不少农村地区，现在每逢冬至，均要饮冬至酒，吃冬至糊或饺子，相传吃饺子又有防耳冻的功用。

十四、腊八、祭灶节与除夕
——共同导源于秦汉冬腊的三个节日

腊月，按我国传统农历是辞旧迎新、准备欢度新年的一个月，腊月的许多活动实际上与春节的庆新年活动是有机地联系在一起的。腊月的“忙年”和正月初一至十五的“过年”，共同构成了一幅红红火火的迎新年图景。

在我国腊月间产生较早的一个节日，是秦汉时期的年终大祭——腊，在两千多年的传流过程中，它逐渐分化成了三个节日：腊八、腊月二十四祭灶节（或“小年”）、除夕。由于这三个节日导源于同一个节日原型，所以，它们之间不仅有许多习俗是相同或相通的，而且，在节日形态、文化功能与习俗上还存在着置代、借取的关系。我们将这三个节日合在一章中来加以介绍和论述，便正是基于此点。

1、腊八节

从纵向的角度来考察腊八节的起源、传承及演变过程，可将之大致分为四个阶段：

1、先秦时期——孕育阶段；
2、秦汉时期——形成阶段；
3、魏晋南北朝时期——盛大阶段；
4、南朝以下直至现代——解体、衰落阶段。

从《夏小正》及《礼记·月令》的记载来看，先秦时期，在整个华夏文化共同体内，受到重视的冬季节日是孟冬的大蜡。季冬十二月是准备春耕的月份，商代、西周及春秋时期，均没有在这个月安排公娱性质的节日。最早在季冬设置节日的是夏代，其节日名“嘉平”，其后则为战国时期的秦国。《史记·秦本纪》载秦惠文王十二年（公元前 326 年）“初腊”。唐张守节《正义》云：腊，“十二月腊日也。秦惠文王始效中国为主，故云初腊。猎禽兽以岁终祭先祖，因立此日也。”张守节的说法有一半是错误的，“腊祭”应是秦惠文王的创造（在名义上是对夏代十二月行“嘉平”祭礼的仿袭），腊祭的时间在十二月，而当时“中国”盛行的蜡祭礼则在十月，而且腊祭的对象主要是先祖、五祀，蜡祭的对象却是百神，两者并不相同。除秦人外，先秦时期可能楚人也有在十二月祭先祖的祀典，按先秦及两汉在季冬要举行大傩驱鬼的仪式。《玄中记》云：

> 颛顼氏三子俱亡，处人宫室，善惊小儿。汉世以五营千骑，自端门传炬送疫，弃洛水中。

又，《后汉书·礼仪志》注引《汉旧仪》曰：

> 颛顼氏有三子，生而亡去为疫鬼。一居江水，是为虐鬼；一居若水，是为罔两蜮鬼；一居人宫室区隅，善惊人小儿。

颛顼的三个生而亡去的儿子，在汉代被作为大傩逐疫的对象，我们认为属于文化、民俗传承中常见的善——恶、神——鬼易位

现象。很多在历史上曾受到隆重祭祀的善神，到了后世由于传承中断、记忆模糊或传入其它民族等原因，往往会将原先是祭祀的对象变为厌禳的对象，将原先的善神当成疫鬼或怪物。此类例证甚多，不胜枚举。汉文化受楚文化的影响甚大，楚人的先祖相传是颛顼和他的神系子孙，楚人是绝对不会以大傩的形式来驱除自己的祖先的，而只会以隆重的规格与礼仪来加以祭祀。因此，汉代将颛顼三子作为送疫对象，很可能是传承过程中出现了严重的错置和变异。将汉代的大傩驱颛顼三子习俗加以还原，就可以发现，楚人在先秦时曾传承过在季冬十二月祭先祖的习俗。

秦汉时期蜡祭作为节日基本上不复存在了，十月蜡祭的节庆活动内容与民俗功能完全合并到了十二月的腊祭活动中。秦汉时期的腊祭已不单是祭先祖，而且也祭祀百神，进行种种报功酬神的活动。秦汉在季冬对名山大川要“塞祷祠”，塞，通“赛”，赛祷祠是一种以“报神福”为名义的赛神大会，赛神会由巫祝主持，要举行隆重的献祭和盛大的歌舞表演。它是祭祀活动，也是集体联欢活动。先秦时期蜡祭后的乡饮酒活动，在秦汉时期变成了腊祭后的聚饮活动。《礼记·杂记下》载：“子贡观于蜡，孔子曰：‘赐也，乐乎？’对曰：‘一国之人皆若狂，赐未知其乐也。’”蜡祭后饮酒的狂欢气氛，正如前述，我们在秦汉腊祭聚饮活动中也可看到。战国后期至秦汉时期的腊祭还特别强调对门、户、井、灶、中霤“五祀”的祭祀，如《礼记·月令》云：“腊先祖五祀”。在汉代，腊祭的日期得到具体的规定，各项辟邪禳疫的活动也被组合成了腊日的特定节目事象。如前引汉太史丞邓平语：“腊者，所以迎刑送德也，太寒至，常恐阴胜，故以戌日蜡。戌者温气也。用真气日杀鸡，以谢刑德，

雄著门，雌著户。"便将汉代为什么选择冬至后第三个戌日为腊日，以及为什么会有腊日杀鸡辟恶的习俗，介绍得很清楚了。腊在汉代是四个大年节中的一个，《后汉书·刘玄传》注引《汉书音义》云：冀州北郡"其俗语曰：'膢腊社伏'"。而对于民间来讲，最重要的节日则是夏伏和冬腊。①

魏晋至南北朝，冬腊节分化为三个节日，一个是腊八节，它主要传流于荆楚地区，一个是腊月二十四祭灶节，它主要传流于北方，再一个就是除夕。在荆楚故地，腊八节增加了一个老乡偕乐的游戏项目——"藏钩之戏"，腊祭"五祀"减少到专祭灶神，但祭灶的仪式、内涵却较前发展得更为繁复。《风俗通》云："楚俗常以十二月祭饮食也。"祭饮食，亦即祭饮食神，而饮食神也就是灶神（详说见后），如郑玄注《礼记·祭法》云："灶主饮食之事。"因此腊祭五祀转为腊祭灶神，肯定是楚俗影响使然。另外，南朝楚人在腊八要"沐浴，转除罪障"，也是根据楚人善沐浴、好整洁的传统习俗给腊日增加的一个祓禊活动。这样，在南朝荆楚地区，腊八节便发展得节俗事象更为丰富多样，节日气氛更为喜庆热烈了。

将先秦及其以下的文献记载与近现代的民俗、民族学调查资料结合起来看，冬腊节及后来的腊八节的民俗活动可以归纳为如下几个类项：

---

① 后汉《四民月令》记云："十二月（腊）日，荐稻雁。期前五日杀猪，三日杀羊，前二日斋馔扫涤，遂腊（祭）先祖五祀。腊明日，谓之小新岁。进酒降神。进酒尊长及修刺（名片）贺君师耆老，如正日。明日，复祀。谓之蒸祭。后三日，家祀事毕。乃请召宗亲婚姻宾旅，讲好和礼，以笃恩纪。休农息役，惠必下洽。是月也，群神频行，大蜡礼兴。"上引记载表明，汉代的腊祭兼具先秦大蜡与魏晋及其以降元旦节庆的主要民俗功能与传承内容。

（一）驱疫辟邪。驱疫的主要方式就是“大傩”。“傩”的意思就是“难”、“难却”、“驱除”，“傩”的对象是厉鬼和灾疫。早在先秦时期，岁末“大傩”就是一个盛大的应时节目和祭典。《周礼·春官·男巫》：“冬堂赠。”意思就是季冬挨户索室驱逐疫鬼。《吕氏春秋·季冬纪》云：

命有司大傩，旁磔，出土牛，以送寒气。

“旁磔”的意思是在四个城门外割牲祭神，攘除阴寒之气。“土牛”，按五行生克说，牛属土，土能克水，水性为阴，故制作土牛的意思也是厌攘阴气。“出土牛”的仪式后来杂糅到立春日鞭土牛劝农备耕的仪式中去了。《吕览》未记大傩的具体日期，至东汉高诱为之作注时便说：“今人腊前一日，击鼓驱疫，谓之逐除。”《后汉书·礼仪志》亦云：“先腊一日大傩，谓之逐疫。”所谓“腊前一日”就是腊祭前的一日。汉代以冬至后的第三个戌日为腊日。东汉郑玄注《周礼·春官·占梦》曾对“大傩”仪式作过粗略的介绍，他说：“难，谓执兵以有难却也。方相氏蒙熊皮黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶为之驱疫厉鬼也。”从郑玄的描述可以看出，大傩采取的是模拟战斗的方式，通过击鼓、挥舞戈盾等兵器，方相氏及扮演十二神兽的舞隶取得了象征性的胜利，灾疫和厉鬼均被赶跑了。此外，如前引《玄中记》云：“汉世以五营千骑，自端门传炬送疫，弃洛水中。”《东京赋》云：“卒岁大傩，驱除群厉。方相秉钺，巫觋操茢，侲子万童，丹首玄制。桃弧棘矢，所发无臬。”《晋阳秋》云：“王平子在荆州，以军围逐除，以斗故也。”这些记载也均表明，大傩具有极为逼真的战斗气氛和浓烈的厌胜色彩，是一个规模盛大

的岁时活动，腊日及大傩的时间，到南朝便改定在了十二月初八，俗称“腊八”。《荆楚岁时记》载云：

十二月八日为腊日。《史记·陈胜传》有“腊月”之言，是谓此也。谚云：“腊鼓鸣，春草生。”村人并击细腰鼓，戴胡公头，及作金刚力士以逐疫。

按：细腰鼓，汉魏亦用之。胡公头即汉代大傩舞童所戴“赤帻”。“金刚力士”则出自佛典，是所谓手持金刚杵无坚不摧的力士。从这一点可看出，南朝梁时荆楚的大傩舞已溶入了一部分印度佛教文化因子。大傩，后世或称作“端公舞”或“游傩”。卒岁大傩的习俗直至近世或现代仍变型地遗存于湖北或一些西南少数民族中。如《中华全国风俗志》上篇卷五引《蕲州志》云：

楚俗尚鬼，而傩尤甚。蕲有七十二家，有清潭保、中潭保、张王万春等名。神架铜镂金薽，制如榹，刻木为神首。被以彩绘，两袖散垂，项系杂色纷帨。或三神，或五六七八神，为一架焉。黄袍远游冠，曰唐明皇，左右赤面涂金粉金银兜鍪者三，曰太尉；高髻步摇，粉黱而丽者，曰金花小娘社婆；髯而翁者，曰社公；左骑细马，白面黄衫，如侠少者，曰马二郎。行则一人肩架，前导大纛雉尾、云罕、㩙䊮、格泽等旗，曲盖鼓吹，如王公。迎神之家，男女罗拜，蚕桑疾病，皆祈问焉。其徒数十，列幛歌舞，非诗非词，长短成句，一唱众和，呜咽哀惋，随设百献，奉太尉，歌跃幢上。主人献酬三神，酢主人，主人再拜，须

臾，二蛮奴持绁盘，辟有大狮，首尾奋迅而出，奴问狮何来，一人答曰："凉州来"。相与西望而泣，作思乡怀土之歌。舞毕，送神，鼓吹偕作。先立春一日，出神于匮，具仪薄，随土牛后，春分后藏焉。崇祯末，无复旧观矣。

上引《蕲州志》记载的明代湖北蕲州大傩活动，已大非先秦至南朝的舞傩旧貌，而有些近乎汉代百戏之一"总会仙倡"的表演了。总的来看，是表演的色彩加浓了，驱疫逐鬼的色彩却被冲淡了。而且在时间上，也从腊八移到腊月之末。① 事实上这一变化至迟发生在唐、宋时期，唐王建诗云："金吾除夜进傩名，画裤朱衣四队行。"宋高承《事物纪原》卷九云：

江淮之俗，每作诸戏，必先设嗔拳笑面。有诸行戏，时尝在故腊之未，所作之人，又多村夫。初不知其所谓也。按《荆楚岁时记》有"谚语云：'腊鼓鸣，春草生。'村人并细腰鼓，戴胡公头，乃作金刚力士以逐除"。今南方为此戏者，必戴面如胡人状，作勇力之势，谓之"嗔拳"。则知其为荆楚故俗旧矣。

与荆楚故地的汉族相比，贵州的少数民族则保留着较原始的大傩样式。《续思南嘉靖府志·风俗篇》载："冬日傩，夜间举，皆古方相逐疫遗意。"另据介绍，在贵州土家族中傩舞分为"冲

---

① 宋代及其以降，腊八舞傩还以腊月朔开始"打夜胡"（"打野狐"）的形式，继续传承于民间，如《东京梦华录》载：腊月朔"即有贫者三数人为一伙，装妇人神鬼，敲锣击鼓，巡门乞钱，俗呼为'打夜胡'，亦驱祟之道也。"

傩”和还愿性质的“游傩”两种形式。“冲傩”是为了惩罚凶神恶鬼，以达到驱邪治病的目的。“游傩”是带有浓厚的戏剧性和表演性的傩坛戏，“其内容有表现神灵鬼怪的，也有表现现实生活的，但最能体现其面貌的是表现神怪部分”，在表演过程中，演员要头戴狰狞凶悍、咄咄逼人的面具，做出各种粗犷古朴的驱鬼动作。[①]显然，贵州土家族的傩坛戏虽然保留着较多的方相氏驱疫的遗形，但与当年相比也发生了很多变异，大傩的仪式性因素转化成了戏剧性因素。

驱疫辟邪的方式之二是沐浴祓禊。《荆楚岁时记》载：十二月八日“沐浴，转除罪障。”“罪障”为佛家专用名词，意犹“罪孽”，但岁末沐浴祓禊却为上古既有的习俗。直至近世日本人仍传承着在每年6月和12月两次沐浴祓禊的习俗。但在我国腊八沐浴之俗久已失传了，仅寺院有香水浴佛的活动。

驱疫辟邪的方式之三是在腊日前一天“设桃梗、郁垒、苇茭”于门。此俗见载于《后汉书·礼仪志》，但起源于先秦。《山海经》云：

> 东海中有度朔山，上有大桃树，蟠屈三千里，其卑枝门曰东北鬼门，万鬼出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领众鬼之恶，害人者执以苇索，而用食虎。于是黄帝法而象之。驱除毕（引者按：此指大傩驱鬼活动完毕之后），因立桃梗于门户上，画郁垒持苇索以御凶鬼，画虎于门，当食鬼也。

---

① 见邓光华《贵州土家族傩坛考略》，载《世界宗教研究》1986年第4期。

《风俗通》云：

> 黄帝上古之时，有神荼与郁垒兄弟二人，性能执鬼。桃梗，梗者更也，岁终更始，受介祉也。虎者阳物，百兽之长，能击鸷，性食鬼魅者也。

又云：

> 于是县官以腊除夕（腊日的前夜）饰桃人，垂一苇索，画虎于门，效前事也。

在门上画虎或神荼、郁垒兄弟像，便是贴门神的最初样式。唐代以下门神改绘成初唐名将秦叔宝、尉迟恭二人，[1]此俗一直传沿至今。腊除夕在门户上悬桃梗、苇索的习俗，在南朝梁时的荆楚地区便改成为正月一日的活动内容。如《荆楚岁时记》云：

> 贴画鸡户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。

此外，将“桃梗”换成“桃符”，也应是楚地人民的创造。“桃符”又称作桃板”，唐代是在其上写郁垒、神荼二神的名字，五代时有人在桃板上题写吉祥字句，便成了雏型的春联。宋黄休复《茆亭客话》云：

---

① 顾禄《清嘉录》云：“夜分易门神，俗画秦叔宝、尉迟敬德之象，彩印于纸，小户贴之。家云亭《土风录》云：‘俗多用秦叔宝、尉迟敬德，盖本唐小说也。’”但画虎于门的习俗唐代犹存，段成式《酉阳杂俎》云：“俗好于门上画虎头，书聻字，谓陰刀鬼名，可息虚疠也。”

先是蜀主每岁除日，诸宫门各绘桃符一对，俾题元亨利贞四字。时伪太子善书札，选本宫策勳府桃符，亲自题曰："天垂余庆，地接长春"八字，以为词翰之美。

自宋代开始春联便改写在纸上，相沿至今，但贴春联的时间则是在除夕，而不是正月初一。

驱疫辟邪的方式之四是杀鸡著门户上。《风俗通》卷八记云：

太史丞邓平说："腊者，所以迎刑送德也。大寒至，常恐阴胜，故以戌日臘。戌者，温气也。用真气日杀鸡，以谢刑德，雄著门，雌著户。以和阴阳，调寒配水节风雨也。"谨按《春秋左氏传》周大夫賔孟适郊，见雄鸡自断其尾，归以告景王曰：惮其为牺也。《山海经》曰：祠鬼神皆以雄鸡。鲁郊祀常以丹鸡祀日，以其朝声赤羽去，鲁侯之咎。今人卒得鬼刺痱悟，杀雄鸡以傅其心上，病贼风者作鸡散东门。鸡头可以治蛊，由此言之，鸡主以御死辟恶也。

腊日杀鸡著门户辟恶之俗，至南朝梁时将时间改在了正月元日，鸡牺也改成了画鸡和土鸡。如《荆楚岁时记》云：

（正月一日）帖画鸡，或斲镂五采及土鸡于户上。

此俗今日基本上已失传了。现代壮族和部分地区的汉族于腊月二十三祭灶王时要杀公鸡给之当马骑。云南弥勒县西山和路南彝族自治县圭山一带的彝族在十二月初十要过传统的"密

枝节”，届时要杀一只鸡和绵羊祭祀传说中的一个在该日抱鸡死于屋檐下的牧羊人（笔者按：灶神的变型）密枝[①]。这两个例证均属于杀鸡著户习俗变异幅度极大的遗存。

（二）吃腊八粥。这个习俗一般认为缘起于佛教。宋吴自牧《梦粱录》云：“

> 自冬至后戌日，数至第三戌，便是腊日，谓之君王腊。此月八日，寺院谓之腊八，大刹等寺俱设五味粥，名曰腊八粥，亦设红糟，以麸乳诸果芋为之供。僧或馈送檀施贵宅等家。

在佛经中还记载着这样一个故事：释迦牟尼当年苦修时，瘦如枯柴，某牧女盛了一碗乳粥给他喝，释迦牟尼因此恢复了精力，并得道成佛。后世佛徒因为这个故事，便称腊八为“成道节”。到了明代，民间又传说朱元璋幼年贫困，在饥肠辘辘时，与伙伴们拼凑了一些大米、粟米、红枣熬粥，后来当了皇帝便命御厨在腊八日为他熬这种粥喝。民间便称朱元璋喝的这种粥为腊八粥。朱元璋的这个传说虽然产生较晚，但现在民间做腊八粥，却是按传说中朱元璋煮腊八粥的故事，用五谷杂粮掺以红枣混熬而成的。腊八饮粥习俗的最古老的渊源，应该说还是在我国。《荆楚岁时记》云：

> 冬至日，量日影，作赤豆粥以禳灾。

---

① 引见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第340页。

注文曰：

> 按共工氏有不才之子。以冬至日死，为疫鬼，畏赤小豆。故冬至日作赤豆粥以禳之。

冬至日作赤豆粥之俗，不见为后世所传承，当时合并到佛寺作腊八粥的活动中去了。这也就是说，传承至今的饮腊八粥习俗有两个渊源，一个是我国的冬至日作赤豆粥，一个是佛寺在腊八作五味粥。前一个渊源产生的时间在前，应该看作是主源。吃腊八粥之俗也一直传沿至今。近世北方农村在腊八日还要给水井贡献腊八粥，应是吃腊八粥和新年买水、汲新水、祭水源之神（详后）等习俗复合而成的一种祭祀仪式。

（三）腊日祭神。汉代以腊日为新、旧年交接之际，为了酬谢、报答上下神祇及祖先魂灵在即将过去的一年中对生民的关怀，庇佑和福赐，在腊日要举行盛大的祭祀神灵、祖先的报功仪式。汉蔡邕《独断》云：

> 腊者，岁终大祭。

《风俗通》云：

> 腊，接也，新故交接，狎猎大祭以报功也。

《说文》云：

> 冬至后三戌为腊，腊祭百神。

晋周处《风土记》云：

进清醇以告蜡，竭恭敬于明祀。

《清嘉录》记清代腊祭风俗云：

十二月择日，悬神轴，供佛马，具牲醴糕果之属，以祭百神。神前发炉炽炭，俗呼圆炉炭。锣鼓敲动，街巷相闻。送神之时，多放爆竹，有单响双响一本万利等名。或有买编成百千小爆，焠之连声不绝者，名曰报旺鞭，谓之过年，云答一岁之安，亦名谢年。

（四）合家聚餐。此项活动在先秦至汉代是在腊日祭神后举行的。如杨恽《报会宗书》曰：

田家作苦，岁时伏腊，烹羊炰羔，斗酒自劳，……酒后耳热，仰天拊缶，而呼呜呜，……是日也，拂衣而喜，奋袖低卬，顿足起舞。[1]

又汉蔡邕《独断》云：腊日“纵吏民宴饮”。周处《风土记》说：义阳（治所在今河南信阳）腊日要举行饮祭活动。在晋代及其以前，腊祭饮酒是以宗族或里社为单位举行的，在饮酒开始时，尚论年齿、序长幼，随着气氛的升温，饮酒便越来越具有酒神

① 《汉书·杨恽传》。

型的狂欢色彩了，秦汉魏晋时期腊祭饮酒、狂欢纵欲的性质与程度，与先秦时期十月蜡祭乡饮酒完全相同，前者的一整套程式也是从后者搬置过来的。东汉腊祭后的第二天，俗谓“小岁”，还有一次饮酒活动。《太平御览》卷三三引崔寔《四民月令》曰：“腊明日谓小岁，进酒尊长，修刺贺君师。”《荆楚岁时记》注引作：“按《四民月令》云：‘过腊一日，谓之小岁，拜贺君亲，进椒酒，从小起。’”到了晋代及南朝，腊日饮酒在巴蜀、荆楚地区便改在了年尾的几天或除夕。饮酒的范围也基本上缩小为一家一户。这可能与东汉以降佛教的影响有关，佛寺在腊八要供设五味粥，民间因此相沿在腊日吃粥，而将饮宴活动推延到年尾成了除夕（俗称“大年夜”）吃年饭的活动。不过，腊祭饮酒狂欢纵欲的习俗在个别地区仍顽强地传承下来了，如“唐欧阳修《夷陵岁暮书事·呈元珍表臣诗》云：“游女髻鬟风俗古，野巫歌舞岁年丰。”夷陵，即今湖北宜昌地区。《中华全国民俗志》上篇卷五引《夷陵志》云：“夷陵俗朴陋，惟岁暮祭鬼，则男女数百，相从而乐饮，妇女竞为野服，以相游嬉。”夷陵的岁暮饮祭、冶游习俗已属于秦汉腊祭饮酒狂欢习俗的变型遗存。云南彝族在过传统的“密枝节”时，全寨人要上山赶一天山雀，青年男女乘机谈情说爱，[①]也属于秦汉腊祭饮酒习俗变异幅度较大的一种遗存样式。

（五）腊八为藏钩之戏。藏钩之戏属于楚地特有的一种岁时游戏习俗。藏钩是猜枚、射覆性质的游戏。藏钩，又名“行弧”，钩（弧），《荆楚岁时记》注文曰：“盖妇人所作金环以锴指而缠者”，拿今天的话来说，就是妇女手工缝纫时用的顶针箍。

---

① 见《中国奇风异俗》第340页。

相传藏钩之戏起于西汉武帝时。《荆楚岁时记》曰：

> 岁前，又为藏彄之戏。始于钩弋夫人。

注文云：

> 辛氏《三秦记》曰："汉昭帝母钩弋夫人，手拳有国色，世人藏钩起于此。"周处《风土记》曰："进清醇以告蜡，竭恭敬于明祀，乃有藏钩。……腊日祭后，叟妪各随其侪为藏钩之戏，分二曹以较胜负。得一筹者为胜，其负者起拜谢胜者。"

按《风土记》原文作：

> 义阳腊日，饮祭之后，叟妪儿童为藏钩之戏。分为二曹，以校胜负。若人偶即敌对，人奇则使一人为游附，或属上曹，或属下曹，以为飞鸟，以齐二曹人数。一钩藏在数手中，曹人当射知所在，一藏为一筹，三筹为一都。

又，唐段成式《酉阳杂俎》云：

> 腊祭后，以藏钩为戏，分二曹，以决胜负。手各藏物，探取之。如寄一人，则往来于两朋，谓之饿鸱。
>
> 举人高映，善意彄，（段）成式尝于荆州藏钩，每曹五十余人，十中其九。映言但意举止容色，若察囚视盗也。

将以上记载综合起来，可以看出“藏钩之戏”，就是集体“猜枚”，该游戏将人们按男女老幼分成几个游戏群，每一个游戏群又分为两队，两队人各藏一个顶针箍在该队某一人手中，由对方来猜，猜一次为“一筹”，猜中三次为“一都”。若某方输了“一都”，便要集体向对方拜谢贺胜。这种游戏具有公娱的性质。到了唐代，荆州地区的“藏钩”游戏，甚至发展到一方五十余人，一个游戏群达一百多人，因而也是一种具有相当大规模的集体联欢。但就在南朝已有人忌讳参与和举行这种游戏，如《荆楚岁时记》载：“俗云此戏令人生离，有禁忌之家，则废而不修也。”此种游戏至今仍在民间传流着，不过已不再是腊八节庆的一个特有的公娱游戏了。

（六）腊日汲新水的习俗。此俗源起极为古老，它缘于季冬祭水神和汲新水沐浴祓禊的仪式。现在此种习俗广泛地传承于汉族和西南少数民族中。云南普米族在十二月要择吉日过三、五至十多天的“大年”节。届时，家家均要举行房头祭，祈祷吉祥平安，五谷丰登。祭讫，姑娘或小伙子们便去水源边争抢“新水”，以最先取得新水的为吉祥。[①]过去西盟佤族的氏族长同时又兼为管水人和祭水神的主持人。该族每年腊月要进行为期六天的祭水神活动。祭司在仪式上要为新水祈祷，并将接到的第一筒水提到氏族长家中煮饭。除公祭外，每个家庭还要单独再祭祀一次水神。[②]另据广西《镇安府志》载：

除夕，民家各提瓮汲新水，意取涤旧事也。汲而归，沿路唱牛羊猪狗鸡鸭六畜魂来一语。

① ②见《中国奇风异俗》第340、366页。

《中华全国风俗志》下篇卷八记：

> （云南）腾越某处有一大池，曰龙池。该处人民，于阴历腊月初八日之日，必须腌菜，名曰腌腊。而腌腊必须至龙池汲水。大家互相争抢腊水，云是日所制之腌菜，经久不坏，能留数年之久也。

腊日除汲新水的习俗外，还有互相赠水的习俗，《韩非子·五蠹》即云："夫山居而谷汲者，膢腊而相遗以水；泽居苦水者，买庸而决窦。"遗水，即馈水、互相赠送水。在个别缺水的地区，至今还传承着这种腊月馈水的习俗。此外，汉代还有"买水"之俗。前引《韩非子·五蠹》"膢腊而相遗以水"句，《风俗通》引作"膢腊而买水"。这个错误产生得是有缘由的，"买水"实际上是祀水和水神的一种表现形式。《风俗通》便记载了这样一个故事：

> 太原郝子廉，……每行饮水，常投一钱井中。

买水习俗近世在广东龙门地区尚有遗存，但转化成了丧俗的一部分，《中华全国风俗志》上篇卷八载：

> （龙门人）父母俱亡，则左右发皆披，子女哭赴长江，以纸钱买水归，以香煎之，将尸沐浴。

此种习俗在部分南方地区和西南少数民族中还保留着较为古老

的形态。如《中华全国风俗志》下篇卷六引前人咏长沙正月迎龙诗并记云："前度神龙今又来，沿途收水取钱财。""元宵日，各庙龙灯，再到各家一次谓之收水，各将封钱送之。并多备爆竹围绕燃放，不令外出，相传放炮愈多，神愈保佑云。"又如仫佬族在新年汲新水时，要先在水源旁插一束香，再往水里丢几枚钱币，黎族则要放一枚铜钱或一块年糕在水源旁。[①]

至唐代以下，腊八节便开始呈现出解体、衰亡的趋势。大规模的公娱游戏——"藏钩之戏"，由于人为的禁忌，逐渐为人们所遗忘。里社乡邻聚饮的习俗，也因有妨礼法和治安，受到了统治阶级的限制，转为一家一户的岁暮饮酒，腊八的公娱色彩消失殆尽。腊日祭灶一仪，也按汉代的传说和汉代十二月二十五日举行年终祭的礼制，在晋代就改在了腊月二十四，并成为后世"过小年"的一个节目。除夕因为是旧年的最后一夜，具有辞旧迎新、万象即将更新的意义，而越来越受到重视，后世很多地方甚至不过小年，而在除夕吃团年饭，除夕的守岁、别岁等礼俗活动在腊月所占的地位越来越重要，腊八日最后只剩下吃"腊八粥"（或"腊八面"）、做"腊八豆"（用黄豆做成的霉豆酱）两项活动，而且仅仅见传于农村中，不能再算作一个节日了。

2、**祭灶节**

祭灶原属先秦五祀之一。灶神即火神，现代东北鄂温克族的索伦人便是以农历十二月二十三为"火神节"。先秦时期按五行配置祭灶的时间被安排在夏季，祭灶的供品也被确定为菽与

---

① 分见《中国奇风异俗》第266、26页。

鸡。《吕氏春秋·孟夏纪》云："其帝炎帝，其神祝融，……其祀灶，……食菽与鸡"。汉应劭《风俗通》云："夏祭灶者，火之主，人所以自养也，夏亦火王，长养万物。"以鸡祠灶神的习俗直至近世仍有遗存。《中华全国风俗志》下篇卷二记河南沘源县之祀灶习俗云：

> 旧历腊月二十三日，俗谓小年节。是晚各村各户，无不祀灶神者，名曰祭灶。主祭之人，必为家长。礼拜时身后跪一幼童，双手抱一雄鸡，名曰灶马。家长叩头毕，向灶神祷祝数语。祝毕，一手握雄鸡之颈，将鸡头向草料内推送三次，一手将凉水向鸡头倾洒。鸡若惊战，便谓灶神将马接受。

但也是从汉代开始，方士在祀灶问题上故弄玄虚，遂使祀灶变得复杂化了。《史记·封禅书》载：

> （武帝时）李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之。……少君言上曰："祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也……"于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣。

由于祠灶变为炼丹求金和致神仙的手段，这样祭灶的时间、供品也相应发生了变化。如《明堂月令》曰："孟冬之月，其祀灶也。"孟冬即农历十月。东汉中期祭灶又改在了腊日。《后汉书

·阴识传》载：

> 宣帝时，阴子方者至孝有仁恩，腊日晨炊，而灶神形见。子方再拜受庆，家有黄羊，因以祀之。[①]自是已后，暴至巨富，田有七百余顷，舆马仆隶，比于邦君。子方常言我子孙必将强大，至识三世，而遂繁昌，故后常以腊日祀灶而荐黄羊焉。[②]

此处提到的"腊日"，按汉制，当是指的冬至后的第三个戌日。到了晋代，祀灶的时间更定为腊月二十四日。如周处《风土记》云：

> 腊月二十四日夜祀灶，谓灶神翌日上天，白一岁时事，故先一日祀之。

按，汉代祭祖祢的时间是"月祭朔望，加腊月二十五，"[③]晋代以腊月二十四日为祀灶日，可能是将汉代于腊月二十五祭祖与腊日祭灶弄混了。但在南朝梁时的荆楚地区，祀灶仍是腊八日的一个重要的节日。如《荆楚岁时记》载：

---

① 《荆楚岁时记》注引作"家有黄犬，因以祭之，谓为黄羊。"

② 腊日以黄羊祀灶的习俗，至今在云南弥勒县西山和路南彝族自治县圭山一带的彝族中仍有变型的遗存。这两个地区的彝族在过十二月十日的密枝节时，要杀绵羊抬到树林里祭祀密枝，祭祀时先由"毕摩"念经，祈祷粮食丰收，然后把粮食分给各户（见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第 340 页）。

③ 《汉书·韦玄成传》注引如谆说。

（腊八日）并以豚酒祭灶神。

按：豚，即猪。《吕氏春秋·季冬纪》云："食黍与彘。"彘也是猪。在先秦时猪被规定为冬令的肉食。由此可见，以猪肉祭灶神，是将古老的节令食俗与后起的腊祭灶神习俗作了一个综合。近世安徽婺源人在除夕要"将备就之猪头放入锅中，加汤煮之。熟后，再将所调之粉，搅于汤中，使成糊状。然后盛之以碗盏，合家团聚而食。又将猪头切成薄片和年汤同食，吃时愈吃得多愈好。"[①]现代吉林省的农村中腊八一过就杀年猪，邻里亲戚间互相请吃猪血灌猪肠。[②]这两种腊月间的饮食习俗，均属于南朝荆楚地区腊八节以猪祭灶神的变型遗存因子。

后世祭灶神的时间一般为腊月二十三，或二十四。祭灶之日俗称"过小年"。不少地方，则是在腊月二十三祭灶，二十四过小年，此种安排也是东汉古风的遗存。东汉时期称腊后第二天为"小岁"，"小岁"的意思就是"小年"。宋代及其以降，过小年的节庆气氛及规模仅次于正月初一"过大年"。在"过小年"这天，要以祭灶和送灶神上天为中心，举行多种内容的吉庆活动，祭灶的供品及仪式也越变越纷繁多样了。如宋范成大《祭灶词》云：

古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。
云车风马小留连，家有杯盘丰典祀。
猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。

---

① 《中华全国风俗志》下篇卷五。
② 详见丘桓兴《中国民俗采英录》第76页。

男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。

又如《梦粱录》载：

十二月二十四日，不以穷富，皆备蔬菜饧豆祀灶。此日市间及街坊，叫卖五色米食花果胶牙饧萁豆，叫声鼎沸。

《清嘉录》记：

俗呼腊月二十四夜为念四夜。是夜送灶，谓之送灶界。比户以胶牙饧祀之，俗称糖元宝。又以朱粉裹豆沙馅为饵，名曰：谢灶糰。祭时妇女不得预。先期僧尼分贴檀越灶经，至是填写姓氏、焚化禳灾。篝灯载灶马，穿竹筯作槓，为灶神之轿，舁神上天，焚送门外，火光如昼。拨火中篝盘未烬者，纳还灶中，谓之接元宝。稻草寸断，和青豆为神马秣具，撒屋顶，俗呼马料豆。以其余食之，眼亮。

我国北方的一些地区和民族现在过小年的时间多在腊月二十三。如内蒙古草原上的鄂温克族每年腊月二十三日落时举行供送火神上天的仪式[①]。在我国江南和广东等地区，也有相沿在除夕祭灶或接灶神回家的习俗。如《粤东笔记》载：

（广东惠安人）除夕，妇人置米灶上，以碗复之，视盐米之聚散，以卜丰欠。”

---

① 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第365页。

《南京采风记》云：

> 又是夜（除夕）接灶神回室，先置豆腐一块于釜上。俗谓诸神见是家惟有豆腐在釜，其家必奇贫，冀神生怜悯之心，次年佑之使富，殊可笑也。[1]

用所谓“胶牙饧”粘住灶神的嘴，使之上天尽言好事，不言坏事，是后世祀灶仪式中较具幽默感的一项内容，但就胶牙饧这件食物本身来讲，它却是南朝荆楚正月初一的一种食物，如《荆楚岁时记》云：“（正月初一）进屠苏酒，胶牙饧”。

关于灶神的原型，神格与性别，自古以来即有很多种说法。《淮南子·泛论》云：“炎帝于火，死而为灶”。许慎《五经异义》云：“颛顼有子曰黎，为祝融，火正也，祀以为灶神，姓苏，名吉利，妇姓王，名抟颊。”《后汉书·阴识传》李贤注引《杂五行书》云：“灶神名禅，字子郭，衣黄衣，夜披发从灶中出，知其名呼之，可除凶恶。宜市猪肝泥灶，令妇孝。”但最值得注意的是我们下面引出的几段文字：

《礼祀·礼器》引孔子曰：

> 臧文仲安知礼。夏父弗綦，逆祀而不止也，燔柴于奥。夫奥者，老妇之祭也，盛于盆，尊于缾。

郑玄注曰：

---

① 引自《中华全国风俗志》下篇卷三。

时人以为祭火神乃燔柴。

又曰：

老妇先炊者也，盆瓶炊器也，明此祭先炊非祭火神，燔柴似失之。

唐孔颖达疏曰：

奥者，夏祀灶神其礼尊，以老妇配之耳。故中霤礼祭灶先荐于奥，有主有尸，用特牲迎尸以下略如祭宗庙之礼，是其事大也。爨者，宗庙祭祀尸卒食之后，特祭老妇盛于盆、尊于瓶，是其事小也。

又，《风俗通》亦云：

五祀之神（引者：灶神为五祀之一），王者所祭，古之神圣有功德于民，非老妇也。

按：上引几段文字就是汉代和唐代的几位学者围绕着祭灶问题展开的讨论。他们的看法基本上是一致的。概括起来有这么三点意思：（1）燔柴于郊和奥（室内西南角）是夏祭灶神（火神）的礼仪，该礼仪的规格甚高，仅次于祭宗庙之礼；（2）"老妇"卑为"先炊"，不可能为灶神，祭"先炊"的规格甚低，不用鼎豆盛食，而用盆和瓶来装载供食；（3）在祭灶神时要以

“老妇”来配享。我们认为，这些看法并不完全正确。首先，祭“先炊”的规格并不太低，《史记·封禅书》记汉高祖诏令御史、祝官恢复天下重要祠所，其中“晋巫、祠五帝、东君、云中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属”。先炊，《正义》曰：“古炊母神也。”先炊得与五帝、东君等大神并列，显然不是一般小神。第二，在远古时代，火神、灶神和炊神往往是同一个神。如炎帝是生为火神，死为灶神，《管子·轻重戊》又说他“钻燧生火，以熟荤臊，民食之无兹胃之病，而天下生之。”又如燧人氏也是一个司火的大神，《韩非子·五蠹》说：“上古之世，……民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭，而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火，以化腥臊而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。”显而易见，炎帝和燧人氏之所以被尊为火神，关键之点就是因为他们发明了取火方法，使先民由生食进化到了熟食，他们既是取火方法的发明者，也是熟食的发明者。因而，他们既是火神、灶神，又是先炊神。第三，在人类进入父系氏族社会以前的很长一段时期内，所有神祇的性别，包括火神、猎神和太阳神，都是女性。到了父系氏族社会或阶级社会初期，曾发生过一场男神置换女神或女神更换性别的神话大改造运动。因而历史地来看，女灶神的出现无疑远远地早于男灶神。虽然，我国封建时代有“女不祭灶”的规定，许多西南少数民族也严禁妇女跨越“神圣”的火塘，但由女子主祭灶神的远古习俗仍顽强地在我国的个别地区和民族中遗存了下来。如前引《粤东笔记》说广东惠安女子除夕置米于灶上卜年，便是女子祈祭女灶神的一个遗型。又如鄂温克族人祭灶神的主祭人也多由妇女担任。①再如湖

① 见徐杰舜、徐桂兰《中国奇风异俗》第365页。

北新州农村在腊月二十三日夜送灶神上天时要唱《祭灶歌》，唱者多为年迈的婆婆。在我国上古时期灶神确曾一度由男性火神炎帝或祝融兼任[①]，但到了战国末际和汉代灶神又部分地恢复了他的女性性别，其具体表现就是男性灶神和女性炊神两个形象发生了叠合，《礼记》作者及郑玄、应劭等人也就是因为这个缘故，才要那么费力地去分辨灶神和先炊老妇的关系。《梦粱录》卷六记：腊月“二十五日，士庶家煮赤豆粥祀食神，名曰‘人口粥’。有猫狗者，亦与焉，不知出于何典。”其实此俗正是古老的祭先炊习俗的遗存。汉代以降，“五祀”的信仰与习俗作为一个完整的体系不复存在，“司命”的形象与神性事实上也复合到灶神中去了，因此，民间又习称“灶神”为“本家司命”。

3、除夕

除夕，又称“除夜”，俗指年终之夜，它是一个与“年”（岁）有关的概念。在上古以冬至为年的时候，冬至的前夜，曾被作为“除夕”。汉代曾以腊为年，那么，腊日的前夜也称为除夕或“腊除夕”。

腊日的前一天——除日，被赋予特定的民俗活动内容，始于汉代。前引《后汉书·礼仪志》、《玄中记》和《东京赋》诸文记载的汉代先腊一日大傩击鼓驱疫逐除，以及《风俗通》记载的“县官以腊除夕饰桃人，垂一苇索，画虎于门”，就是除日

---

① 值得注意的是，楚人在战国也有五祀，湖北荆门包山 2 号战国楚左尹邵龙墓中“一件竹笥中放有五块小木牌，每块牌都写有一个字，分别为：室、门、户、行、灶，它们是邵龙生前所能祭祀的五神。”（《包山 2 号墓竹简概述》，《文物》1988 年第 5 期）在该墓竹简祷辞中另外又提到了楚祖祝融。这说明在战国楚人的观念中灶神并未与祝融相混合，祝融降为灶神当是汉代发生的观念变化。

最早的民俗传承内容。除日、除夕的“除”的涵意，也就是逐除疫鬼。由于大傩仪式通常是在夜间举行，所以除夕作为除日之夜，受到特别的重视，它与后来的元宵、七夕、中秋一样，是一个以夜晚为主要活动时间的节日。

除夕在晋代至南朝得到进一步的发展，初步形成了以辟邪、守岁、聚餐为民俗功能与内容框架的节日。后世除夕的节日习俗基本上是按这个框架来发展、演变的。

除夕的传统辟邪习俗，主要有如下六项：

一、焚避瘟丹或香料。清萧智汉《月日纪古》引《荆楚岁时记》佚文云：

> 除夕，宜焚避瘟丹，或苍术、皂角、枫、芸诸香，以辟邪祛湿，宣郁气，助阳德，即闷室虚堂，亦无不到。

此种习俗在后世有各种变型的遗存，如《困学纪闻》引唐萧皇后说：“隋主淫侈，每除夜殿前诸院，设火山数十，爇沉香木根，每一山焚沉香数车。”《南部新书》载：唐代“岁除日，太常卿领官属乐吏，并护僮侲子千人，晚入内。至夜，于寝殿前进傩。燃蜡炬，燎沉檀，荧煌如昼，上与亲王妃主以下观之。”宋周密《武林旧事》云：除夕“贲烛糁盆，红映霄汉”。清代江浙地区还完整地保留了这一习俗，据《清嘉录》记载，吴人每于除夕前一夕，“焚避瘟丹苍术诸药，谓之太平丹。”

二、埋镇宅石。《政和本草》卷三引《荆楚岁时记》佚文：“十二月暮日，掘宅四角，各埋一大石为镇宅。”但此俗并不见后世所传承。

三、置放压岁钱。近、现代在过年时，长辈要给小孩压岁

钱（开始是一百文铜钱），相传，压岁钱来源于用彩线穿缀铜钱，置于床脚、枕边或饭锅、水缸、炕席、香炉底下的习俗，该习俗的用意，一是酬谢家内小神，二是辟邪。

四、燃放爆竹，惊却疫鬼。孟元老《东京梦华录》记北宋除夕风俗说："禁中爆竹山呼，声闻于外"。现代民间除夕吃年饭前，也要燃放鞭炮，即源于此。

五、饮屠苏酒。此俗在南朝时原为正旦的饮食内容，但在宋代，也被作为除夕的饮食内容，如宋高承《事物纪原》曰："除夕守岁，饮屠苏酒乃是惯例。"饮屠苏酒的目的就是为辟邪。①

六、"丢百病"。清潘荣陛《帝京岁时纪胜》曰："岁暮，将一年食余药饵，抛弃门外，并将所集药方，拣而焚之，名丢百病。"此俗也是基于却疫辟邪的民俗心理发展而来的。

除夕守岁与聚饮习俗，首先产生于晋代的巴蜀地区。《风土记》云：

> 蜀之风俗，晚岁相与馈问，谓之馈岁。酒食相邀，谓之别岁。至除夕达旦不眠，谓之守岁。祭先竣事，长幼聚饮，祝颂而散，谓之分岁。

到了南北朝时期，这两种习俗便被普遍接受了。如〔梁〕徐君倩有《共内人夜坐守岁》一诗。又《荆楚岁时记》云：

> 岁暮，家家具肴蔌，谓宿岁之储，以迎新年。相聚酣

---

① 唐代除夕尚有饮椒酒一俗，如杜甫诗云："守岁阿戎家，椒盘已颂花。"

饮，请为送岁。留宿岁饭，至新年十二日，则弃之街衢，以为去故纳新，除贫取富也。又留此饭，须发蛰雷鸣，掷之屋扉，令雷声远去。孔子所以预于蜡宾。一岁之中，盛于此节。

《东京梦华录》记：

（除夕）士庶之家，围炉而坐，达旦不寐，谓之守岁。

上引除夕吃年饭，通宵不眠守岁、别岁、迎岁的习俗，一直传承至今。其中，吃年饭，又称“吃年夜饭”、“吃团圆饭”，它因被赋予了亲人团圆、合家平安、来岁大吉等意义，而在中国年节文化整体构成及民俗心理与除夕习俗构成中，均占有极其重要的地位。

后 记

本书是我近几年在湖北大学开设民俗学跨系选修课期间写成的。还在攻读博士学位的时候，我就对文化人类学发生了浓厚兴趣。我觉得它是一门综合性、科学性、实用性很强的学科，很多被过去的研究者视为神秘莫解的问题，或肤浅地加以解释的问题，采用文化人类学的原理与方法便可迎刃而解，并且获得较具深度的认识。所以用文化人类学之矛攻神秘文化之盾，应该是最有成效，也最顺理成章的事。撰写本书就是我结合教学实践在这方面所作的尝试之一。

本书初稿写成之时，我的挚友王玉德与姚伟钧正应广西人民出版社文史室主任欧薇薇之约，非常投入地在主编和撰写中华神秘文化书系。为将本书纳入书系序列，欧薇薇与王、姚两位提出了许多宝贵的修改意见，在具体删定、润饰的过程中欧薇薇又投入了大量的劳动，可以说，这本书从初稿、定稿到出版，与上述友人的热情帮助有着非常密切的关系。

在本书写作过程中，唐文颖、胡汉华、张薇、刘远举等人为我做了很多辅助性的工作，其中，唐文颖是我的母亲，为了我早日写成此书，她日夜操劳，年甫六旬即猝然辞世，我谨将此书献给她，以寄托我的哀思。

张君

记于 1993 年 1 月 19 日静夜